

Младена Прелић
Етнографски институт САНУ

Првих шездесет година Етнографског института САНУ (1947- 2007) - осврт на пређени пут*

Овај рад представља једну могућу интерпретацију делатности Етнографског института САНУ током протеклих шездесет година, односно питања дефинисања и остваривања његових научних циљева. Почети рада ове установе били су обележени амбивалентним програмом настављања традиције из 19. века, истовремено са налажењем сопственог места у новом друштвеном окружењу. Пут који је пређен од тада до данас могао би се најкраће окарактерисати као пут све већег теоријског освешћивања етнологије, уз сва успутна „кривудања“, па и незавршеност тог процеса, као и уз стално присутно, до данас неразрешено, питање друштвене улоге етнологије, односно њене маргинализације у поређењу са другим друштвеним наукама.

Годишњице и јубилеји су тренутак за поглед уназад, за рекапитулацију и сумирање пређеног пута. Повод за овај текст је шездесетогодишњица Етнографског института САНУ.

Етнографски институт САНУ формално је основан током јуна и јула 1947, али су припреме за то у оквиру Академије отпочеле знатно раније.¹

Кључне речи:

Етнографски институт
САНУ, историја
етнологије у Србији,
историја Етнографског
института САНУ

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, (број 147023), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ Оснивање је текло у више корака. Припреме у оквиру Академије филозофских и друштвених наука САН (тадашње „академије“ у оквиру јединствене САН преименоване су касније у одељења) отпочеле су у октобру 1945. године. На иницијативу председника САН, Александра Белића, реферат о раду и задацима будућег Института поднео је Војислав Радовановић. Коначни предлог поднесен је председништву САН 18. новембра 1946, када је констатовано да постоје материјални и законски услови за његово оснивање. Трећег јуна 1947. донесен је Статут Етнографског института САН на заједничкој седници представника САН и Комитета за Универзитет, високе школе и научне установе, тела при тадашњој Влади Србије; 10. јуна Комитет је именовао директора, а 5. јула је постављено особље –

Оснивање овог Института није представљало усамљен или појединачан случај; током 1946, 1947. и 1948. године нове власти су подстицале оснивање великог броја научних установа у Србији, а слично је било и у другим републикама.² Од 1945. године нова држава улаже у развој универзитета и научних института, и у повећавање научног кадра, сматрајући то условом општег друштвеног развоја.³ У Србији је велика улога у том процесу поверена Академији наука, у оквиру чега је у првим послератним годинама и основан највећи број научних института.⁴ У том погледу је дошло до садејства нових власти и једне традиционалне институције која је опстала, односно, која је обновљена у новом времену, наставши се у извесном смислу у неодређеном положају, који је изражавао и континуитет и промену.

Оснивање Етнографског института, такође, у извесном смислу прати овај двосмислени положај једне традиционалне институције која у новом добу тражи и нову улогу за себе: његово оснивање је потврђено декретима нових власти, али је у исто време иницијатива, па чак и сама одлука о оснивању, везана управо за Академију наука, а замисао о циљевима ове установе заправо представља наставак оних циљева и задатака због којих је у оквиру Српске Краљевске Академије још крајем 19. века, тачније, 1894. године, покренут Српски етнографски зборник (СЕЗБ), односно, због којих је 1898. године био основан Етнографски одбор.⁵ Етнографски институт сматран је у време свог оснивања наследником и настављачем делатности ове две институције. Њима,

први научни сарадници института. Десетог јула одржан је први скуп запослених и одређени су радни задаци (десет екипа послато је на терен, од чега осам са задацима из области антропогеографије). Просторије Института, тада три собе на првом спрату зграде САН у Кнез Михаиловој 35, усељене су 20. септембра 1947. године. О оснивању Института видети: Војислав Радовановић, *Етнографски институт САН и његов Гласник*, Гласник ЕИ САН, I (1-2), Београд XIII-XV, 1952; Даринка Зечевић, *Летопис Етнографског института САН (1947-1950)*, Гласник ЕИ САН, I (1-2), Београд 1952, 577-580; *Годишњак*, LIV, САН, Београд 1947, 510-519.

² Што се тиче установа које представљају пандан Етнографском институту САНУ, 1947. године основана је у Љубљани Комисија за (словенско) народописје, од 1951. Институт у оквиру САЗУ (видети текст Ингрид Славец Градишник у овом зборнику), а 1948. основан је Институт за народну умјетност у Загребу (видети Dunja Rihtman Auguštin i Aleksandra Muraj, *Prvih pedeset godina etnološke misli u Institutu*, Narodna umjetnost, 35/2, Zagreb 1998, 103-124).

³ У годинама после рата, број научних установа вишеструко је повећан. Као пример се може навести да је број института који нису били везани за универзитете порастао до 1956. године са предратних 15 на 252. Од тога се друштвеним наукама бавило 67 института: Мала енциклопедија - Општа енциклопедија, Просвета, I, друго издање, Београд, 1968 (одредница *Југославија: Наука и Научне установе*), 705.

⁴ Већина њих се, међутим, убрзо осамосталила, као нпр. Геолошки институт, Машински институт, Институт за физиологију рада и други који су основани у исто време; в. *Годишњак* LIV, САН, Београд 1947, 121. Етнографски институт је током свих 60 година остао при Академији наука.

⁵ О СЕЗБ-у видети нпр. Петар Влаховић, *Писци наше етнологије и антропологије*, Београд 1987, 70-71, и Никола Пантелић, *50 година Етнографског института САНУ*, Споменица ЕИ САНУ, Београд 1997, 10.

у ствари, Институт и дугује назив *етнографски*, много више него совјетској етнографији, што би на први поглед могло да се помисли с обзиром на контекст времена, мада би се можда могло рећи да су се ова два начина употребе термина срећно поклопила.

Елаборат о раду новог института израдио је проф. Војислав Радовановић, дописни члан САН, географ, антропогеограф и етнолог, који је ускоро именован и за његовог првог директора.

Начин оснивања Института и одређена амбиваленција између старог и новог која га је обележила, можда је индикативна за положај етнологије уопште у послератном друштву, који је и сам био на сличан начин амбивалентан. Етнологија, код нас до II светског рата дефинисана као *наука о народу*, односно, као национална наука са превасходним циљем одређивања сопствених етничких и националних граница и дефинисања сопствене националне културе, са недвосмислено романтичарском темељима, није више у новом времену, у погледу својих друштвених циљева, могла да функционише на исти начин.⁶ Нове власти су после II светског рата испољавале негативан став према „буржоаском национализму“, али су, с друге стране, нацију сматрале потенцијално еманципаторском, а „народ“ - темељем сопственог легитимитета. Братство-јединство и федерализација државе захтевали су, бар у једној мери, дефинисање сопствених националних идентитета саставних јединица нове државе, који су политичким средствима одржавани у равнотежи. Етнологија је на тај начин добила одређени простор за сопствени допринос, па није у новом времену анулирана као потпуно неважна.⁷ Уосталом, и у самом Совјетском Савезу је етнографија била цењена

⁶ Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије*, II, *Правци и одломци*, Етнолошка библиотека, књ. 2, Српски генеалошки центар, Београд 2001, 7-26. Штавише, Ковачевић примећује да је национални циљ великом делом био остварен још 1918. године и да је етнологија имала одређене проблеме идентитета још између два рата (Исти, *Из етнологије у антропологију*, Етнологија, стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 12-13).

⁷ Одређене амбиваленције у том погледу огледају се ипак рецимо у томе што је етнологија укинута после II светског рата као предмет у школама. Д. Рихтман такође говори о потпуној потиснутости етнологије на рачун фолклористике, приликом оснивања Института за народну умјетност у Загребу 1947. године (D. Rihtman Auguštín, A. Muraj, *Prvih pedeset godina...*, 103). То ипак може бити и питање приоритета у земљи разореној ратом – последица недовољних средстава и кадрова. Као илустрација се могу узети приоритети који су у оквиру Академије одмах после рата одређени приликом оснивања института – Институт за исхрану народа, Институт за изградњу и подизање села, и Институт за оплемењивање угљева (Годишњак САН, LIII, САН 1949, 93). То можда више указује на то какво је било стање у релативно неразвијеној земљи, која је преживела ратне године, него на свесну стратегију нових власти према етнологији. Такође се и почетна интердисциплинарност у структури запослених у Институту може евентуално тумачити и као последица недостатка школованих етнолога у послератним годинама.

наука.⁸ Ипак, отворено је питање (ре)дефинисања њених научних и друштвених циљева, односно саображавања ове науке друштвеним потребама на које треба да одговори⁹ и, у извесном смислу, то питање односа етнологије и друштва које је окружује, остало је отворено све до данас. Та ситуација се свакако одражавала и на делатност Етнографског института.

Етнографски институт САНУ дефинисан је од оснивања као централна научна институција која се бави научноистраживачким радом из области етнологије у Србији. Првим Статутом ове установе из 1947. године, као задатак је одређено да Институт „организује систематско и планско проучавање насеља и порекла становништва, народног живота и обичаја, као и фолклора у нашој земљи и наших народа ван Југославије“. Три правца истраживања која су тада одређена одговарају, заправо, подели СЕЗБ-а на три одељења – Насеља и становништво, Живот и обичаји, Народне умотворине. У складу с тим, Институт је од оснивања имао Антропогеографско, Етнолошко и Фолклорно одељење. У оквиру Антропогеографског одељења основан је још 1950. године Одсек за народну архитектуру, а 1953. године – Одсек за социологију насеља, чији је задатак био „да кроз етапе наше социјалистичке изградње проучава друштво у градским и сеоским срединама“. ¹⁰ Ипак, ова подела је била више формална него стварна; никад није узимана сувише стриктно због малобројног стално запосленог кадра у Институту.

Кад је основан, Институт је, поред директора,¹¹ имао три стално запослена сарадника,¹² а релативна малобројност остала је задуго његова карактеристика. Тако је 1955. године, после осам година рада, имао само три

⁸ Видети: С. А Токарјев, *Руска етнографија у прошлости и садашњости*, Посебна издања 7, Етнографски музеј у Београду, Београд 1947.

⁹ О етнологији у Србији у доба социјализма, видети зборник радова: Vintila Mihailescu et al, *Studying Peoples in the People's Democracies*, II, *Socialist Era Anthropology in the South East Europe*, Lit Verlag, Munster (у штампи), у коме је део о Србији приредио Слободан Наумовић. О Етнографском институту видети рад М. Prelic, *Ethnographical Institute SASA in Search for Lost Subject of Serbian Ethnology: from Ethnos to Ethnic Identity*.

¹⁰ Атанасије Урошевић, *Развој и рад Етнографског института (1947-1972)*, Гласник ЕИ САНУ XXI, Београд 1972, 6-8.

¹¹ Први директор Етнографског института био је проф. др Војислав Радовановић, дописни члан САН. После његове смрти, 1957. године, за директора је постављен проф. др Боривоје Дробњаковић, дописни члан САНУ (до 1961). Директори института од тада до данас били су проф. др Мирко Барјактаровић (1961-1969), академик Бранислав Којић (1969-1971), академик Атанасије Урошевић (1971-1973), проф. др Милорад Васовић (1974-1978), проф. др Петар Влаховић (1978-1982), др Милка Јовановић (в. д. током 1982 и 1983), др Десанка Николић (в. д. током 1983), проф. др Душан Бандић (1984-1989), др Никола Пантелић (1989-2001) и проф. др Драгана Радојичић (од 2001. до данас).

¹² То су били Петар Ж. Петровић, етнолог, и Радослав Павловић, географ, као и Даринка Зечевић, секретар, која је, као антропогеограф по образовању, такође узимала учешћа у научним истраживањима. Недуго затим, у Институт је примљена и Олга Бенсон, фолклорно-етнографски сликар, која је Институту оставила драгоцену колекцију акварела и цртежа народне одеће.

научна сарадника и седам асистената, а 1982 – дванаест стално запослених истраживача. Малобројност сталних сарадника донекле је компензована релативно разгранатом мрежом спољних сарадника, која је функционисала све до деведесетих година прошлог века.¹³ Запослене – све до средине шездесетих – одликује интердисциплинарност (поред етнолога, ту су и географи, социолози, економисти и лингвисти), а још је шароликија структура спољних сарадника (уз претходно поменуте, ту су и архитекте, филолози, археолози, историчари, итд).¹⁴

У плановима Института у првим послератним годинама осећа се знатна амбиција: велика мрежа сарадника, планови за израду упитника за систематска испитивања великих подручја или насеља,¹⁵ планирање великих синтеза, као и систематског коришћење архивске грађе... Ово одражава послератни замах и ентузијазам првих послератних година. Међутим, малобројност, а претпоставља се и реалтивно скромно финансирање, ограничили су умногоме ове амбициозне планове. Иако су нове власти свакако имале свест о значају науке за општи друштвени развој, у извештајима из тог времена повремено се наводи да је време тешко и да општа ситуација налаже да се за науку издвајају скромнија средства.¹⁶

Упоређујући постављене задатке и објављене резултате, примећује се примат антропогеографских студија, као и сакупљачки рад из области партизанског и новог социјалистичког фолклора. У првих петнаестак година рада Института, Фолклористичко одељење под руководством академика Душана Недељковића, иначе доктора филозофије, али и (између осталог) фолклористе и члана научног савета Етнографског института, сакупило је и архивирало фантастичну збирку од 20.000 народних песама из рата, револуције и социјалистичке изградње.¹⁷ Чини се да је трећем (односно другом) сегменту делатности Института, етнологији у ужем смислу, чији је пандан у СЕЗБ-у било друго одељење (Народни живот), посвећено најмање

¹³ Петар Влаховић, *Уз 35. годишњицу рада ЕИ САНУ*, Гласник ЕИ САНУ XXXI, Београд 1982, 11.

¹⁴ Имена свих истраживача и руководилаца Института до 1997. године могу се наћи у: Бреда Влаховић, *Истраживачи и службеници (1947-1997)*, Споменица Етнографског института САНУ 1947-1997, ур. Никола Пантелић, Етнографски институт САНУ, Београд 1997, 56-65, а имена данас запослених истраживача, као и стипендиста и спољних сарадника, у: Драгана Радојичић, *Научно истраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности*, ГЕИ САНУ LV (2), Београд 2007, 9-10.

¹⁵ Публикована су два таква упитника, а затим се са даљим радом у том правцу стало. То су: Петар Ж. Петровић, *Упитник за испитивање народних пољопривредних справа*, Научна књига, Београд 1949 (с. 63, са 107 цртежа у тексту), и Боровоје М. Дробњаковић, *Упитник за прикупљање грађе о покућству*, Научна књига, Београд 1949 (с. 40, са 34 цртежа у тексту).

¹⁶ Рецимо, *Годишњак САН LIV*, Београд 1947, 114. У *Годишњаку САН LXV*, Београд 1958, 54, такође се спомиње смањивање буџета САН.

¹⁷ А. Урошевић, *Развој и рад...*, 10-11.

пажње. У оквиру тог сегмента, највише су проучавани одевање и архитектура. Теренска истраживања су рађена, али такође сразмерно мање у односу на антропогеографске и фолклористичке теме,¹⁸ па су и резултати из ове области сразмерно најмање публиковани.

У првим годинама рада покрећу се и издања Етнографског института која излазе и данас – *Зборник* и *Посебна издања* 1950, а *Гласник* 1952. године.¹⁹ Српски етнографски зборник је такође наставио да излази, али је његово издавање преузело Одељење друштвених наука и он, мада нередовно, излази и данас.²⁰

Крајем педесетих година, када је друштво кренуло путем већег економског напретка, отвореније се поставило питање не само улагања у развој него и друштвене релевантности научних истраживања, односно друштвених потреба којима би наука одговарала. Током 1958. године, у складу са новим законом о реорганизацији научног рада, који је донесен претходне године,²¹ поново су дефинисани циљеви рада Етнографског института. У намери да се рад Института саобрази нашој друштвеној стварности, „Правила о организацији и пословању Етнографског института“ одређују следеће задатке и циљеве рада:²²

- (1) етнолошко, антрополошко и економско-социолошко проучавање народног живота и обичаја, народног стваралаштва, насеља и порекла становништва у прошлости и садашњости;

¹⁸ Као илустрација може да послужи извештај о раду Института за 1949. годину, у коме се од 60 одобрених теренских истраживања сарадника само 8 односи на „народни живот“ (народна ношња, народна медицина, задружне породице, обичаји и веровања), док се остала 52 истраживања односе на насеља (сеоска и варошка) и порекло становништва и „народноослободилачки фолклор“. У: Архив ЕИ САНУ 26, Београд 1950, Записници са седница и пленарних састанака, б. п. Што се тиче „живота и обичаја“, истраживања су вршена, на пример, на Косову – Кончулански Ибар, Ругова, Изморник, Метохија, Горња Морава (Д. Зечевић, *Летопис...*, 10), али резултати нису публиковани.

¹⁹ Библиографије издања ЕИ САНУ могу се наћи у: Милина Ивановић-Баришић – Александар Јанковић, *Библиографија издања ЕИ САНУ 1947-1997*, у: Споменица ЕИ САНУ..., 67-133, као и Б. Миленковић и др. *Библиографија издања ЕИ САНУ 1947-2003*, ГЕИ САНУ L-LV, Београд 2003, 171-239, а у ГЕИ САНУ LV (2), Београд 2007, налазе се, поред допунске библиографије и библиографије свих садашњих сарадника Института.

²⁰ Од средине седамдесетих година ова издања су се проредила, а аутори су готово редовно аматери који следе шематизована упутства установљена пре више од једног века. Последње издање ове едиције је: Неђо Паовица, *Завође: антропогеографска истраживања*, СЕЗБ 101, Насеља и порекло становништва 47, Одељење друштвених наука САНУ, Београд 2005.

²¹ *Годишњак за 1958*, LXV, САН, Београд 1959, 197.

²² Осим ових циљева, у извештају који је Етнографски институт поднео Одбору за друштвене науке САНУ 1958. године истиче се да је 1958. година преломна за рад овог Института, јер је колектив прешао на самоуправне односе. *Исто*, 198.

- (2) проучавање назадних навика и обичаја у народном животу који успоравају његов развој, и настојање да се те навике и штетни остаци прошлости што пре искорене.

Остали циљеви су што шира презентација резултата у земљи и иностранству и подизање научног подмлатка.²³

Примећује се да су задаци постављени у тачки (1) проширени на социо-економске проблеме. Тачка (2), која експлицитно етнологији задаје улогу народног просветитеља, сама је по себи илустративна за дух времена, али се ипак чини да није оставила стварног трага у раду Института. Штавише, већина сарадника – етнолога задржала је лични афинитет и позитиван однос према темама попут обичаја, традиције или народне религије, иако су те истраживачке теме тада још увек биле потиснуте у други план.²⁴

Укључивање у друштвене токове, као и оправдавање друштвене потребе етнолошких истраживања, које је тада отворено постављено пред Институт и његове сараднике, тражено је најпре кроз проучавање живота нових радничких колонија, малих индустријских насеља (Лазаревац, Младеновац), промена у колонистичким селима у Војводини и сл. У то време су научни институти имали фиксираних дугогодишње задатке и у оквиру тога, у складу са петогодишњим државним плановима, доносили су петогодишње програме, које је одобравао надлежни Републички секретаријат за науку (потом Републичка заједница науке). У склопу тога су сарадници добијали задате, дугорочне теме.²⁵

Године 1961, у склопу новог петогодишњег плана, пројектни задаци били су подређени тада горућим проблемима у привреди – проблемима урбанизације, односно миграција село-град, и проблемима културне адаптације. Од 1962. године отпочињу дуготрајна истраживања Ђердапа, које је одобрила и финансирала Владаина Комисија за Ђердап. Радило се о проблемима који настају услед изградње хидроцентрале и стварања вештачког језера, због чега је један број насеља био предвиђен за расељавање и потапање. Пројекат је био конципиран широко: осим што је нагласак стављен на примењену етнологију – израду предлога Влади како да изведе пресељавање становништва, предвиђено је и комплексно регистровање начина живота у тим селима, који ће се, претпоставка је, изгубити или темељно изменити, али и проучавање српско-влашких етничких односа и културних симбиоза, као једног веома сложеног проблема. До трећег аспекта се готово није ни стигло, јер је план смањен због неадекватног финансирања

²³ Боровоје Дробњаковић, *На почетку друге деценије рада Етнографског института*, ГЕИ САНУ VII, Београд 1958, 2.

²⁴ Душан Дрљача, Интервју вођен у мају 2006 (тема *Етнологија у Србији после II светског рата из личног угла*); материјал је прикупљан за пројекат о етнологији у време социјализма (видети фусноту 9).

²⁵ Исто.

пројекта²⁶ што се може тумачити као један од знакова маргинализованог положаја етнологије у тадашњем друштву. Институт, иначе, тих година ради са веома мало средстава.²⁷

Ако се посматра период током педесетих и шездесетих година, примећује се да, мало по мало, ипак постајало очигледно да етнологија у Србији нема довољно капацитета да би остварила дефинисаније друштвене циљеве и бољи друштвени статус на начин који јој је био понуђен – као нека врсте микросоциологије, повезана са социологијом, економијом, бавећи се проблемима који су пратили изградњу савременог друштва – модернизацијом, урбанизацијом и њиховим културним последицама. Начин на који је ова наука код нас традиционално била конципирана, њени теоријско-методолошки оквири и образовање које су етнологии добијали током школовања нису давали стабилну основу за овакву могућност. У поређењу са социологијом, која се у то време етаблира као водећа друштвена наука²⁸ у социјалистичком друштву, етнологии радови остављали су утисак недовољне теоријске заснованости и наивне дескрипције. Током тих година, у раду Института губи се и интердисциплинарност каква се могла препознати у првој послератној деценији: социологија се дистанцира, фолклористика такође почиње да се препознаје као посебна наука, мада остаје у блиским односима са етнологијом /антропологијом, с једне стране, и са народном књижевношћу, с друге стране, све до данас,²⁹ а до краја седамдесетих и почетка осамдесетих година – као „савезничка“ наука – изгубиће на значају и антропогеографија, која се враћа у крило географије. Из тога, поред маргинализације етнологије, произилази још једна значајна последица – постепено (поновно) препознање сопствених научних темеља кроз бављење културом као основним предметом етнологског истраживања. Индикативно је и то да се средином шездесетих година као теме за докторате сарадника Института одобравају, рецимо, *Вук Караџић као етнолог и фолклориста*,³⁰ или *Коло у Јужних Словена*,³¹ *Етнопаркови и њихов значај*, а не више антропогеографске монографије.³² Почетком шездесетих је

²⁶ Исто.

²⁷ Рецимо, Гласник не излази од 1961-1969 због недовољног финансирања Института (А. Урошевић, *Развој и рад...*, 11). Нешто оштрија оцена разлога за ову стагнацију изнесена је у: Никола Пантелић, *50 година Етнографског института...*, 12.

²⁸ На овом месту не улазим у питање да ли се етнологија убраја у друштвене или хуманистичке науке – имам у виду поделу на природне и друштвене науке.

²⁹ Кратак преглед односа етнологије и фолклористике видети у Драгана Антонијевић, *Антропологија фолклора, перспективе истраживања*, у: Етнологија и антропологија, стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 245-252.

³⁰ Миљана Радовановић, *Вук Караџић као етнолог и фолклориста*, СЕЗБ 85, Расправе и грађа, 8, Одељење друштвених наука САНУ, Београд 1973.

³¹ Оливера Младеновић, *Коло у Јужних Словена*, Посебна издања ЕИ САНУ 14, Београд 1973.

³² У то време, теме за докторате млађих сарадника такође су одређиване, односно задаване кандидатима од стране научног руководства института. Д. Дрљача, *Интервју...*

било уобичајено да таква тема буде антропогеографско-етнографска монографија поједине области.³³

Враћање етнологије у оквиру строже дефинисане дисциплине током 60-их година види се и у структури запослених у Институту. Током шездесетих година, као запослени и као спољни сарадници, полако преовлађују образовани етнологи (као спољни сарадници све чешће су ангажовани студенти и постдипломци етнологије). Последњи пут је неетнолог запослен у Институту 1962. године. Од тада је правило да се примају само дипломирани етнологи.³⁴

Године 1966. донет је нови петогодишњи план. Поред тога што је настављено проучавање Ћердапа, Институт је отпочео проучавање националних мањина у Војводини (Словака, Русина и Украјинаца) и Срба у Румунији.³⁵ Ово последње представља продужетак ћердапских истраживања.

„Народни живот“, обичаји, веровања, па и проблеми етничких група и њихових културних посебности – од средине шездесетих година опет „откривених“ на примеру малих националних мањина – поново у већој мери постају предмет интересовања научних сарадника Етнографског института. Ипак се не може рећи да се ради о јасно повученој граници, а и стицај околности је такав да се током седамдесетих година, све до 1978. године, на челу Института налазе антропогеографи, чак и архитекте. Антропогеографија је присутна до почетка осамдесетих година, али се све више потискује у други план.

Од седамдесетих година уведен је принцип уговарања тема пројеката са Републичком заједницом за научни рад СР Србије, а од краја осамдесетих – конкурисање за пројекте. Од 1971. до 1981. године, „уговорене теме на дужи рок“ биле су:

(1) стално праћење промена у народној култури на селу;

³³ То је резултирало неким врло запаженим резултатима, попут Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ LXXXIII, Живот и обичаји народни 5, Београд 1971, или Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско поморавље, Етнологишка испитивања*, СЕЗБ LXXXVI, Живот и обичаји народни 36, Београд 1974, али се такође показивало и као веома захтеван задатак за појединачног истраживача, посебно на почетку каријере (Д. Дрљача, *Интервју...*).

³⁴ Прецизније, постоје и три изузетка где се ради о докторима етнологије/антропологије, од којих су двоје по основном образовању филолози, а један археолог.

³⁵ А. Урошевић, *Развој и рад...*, 9. Као резултати тог интересовања организована су научна саветовања у сарадњи са представницима одговарајућих националних мањина, а резимеи су публиковани у: *Саветовање о традиционалној култури Словака у Војводини*, ЕИ САНУ, Друштво словакиста Војводине, Београд – Нови Сад, 1970, и у: *Саветовање о традиционалној култури Русина и Украјинаца у Војводини*, ЕИ САНУ и Комисија за научноистраживачки рад при редакцији листа Руске слово, Београд – Нови Сад, 1970. Резултати проучавања Срба у Свињици (Румунија) објављени су у: *Зборник радова*, Нова серија I, ЕИ САНУ књ. 5, Београд 1971.

- (2) етнолошка рекогносцирања и испитивања угрожених насеља на терену на коме се планира градња хидроелектране Ђердап II, затим бране на Расини, и на траси пруге Београд – Бар;
- (3) монографска и антропогеографско-етнолошка проучавања Лужнице и Буцака у источној Србији и шабачке Посавине и Поцерине.³⁶

Опредељење за посматрање културне промене, али и стална сумња у научни ниво и могућност доприноса од стране етнологa, довели су можда до темељнијег преиспитивања питања методологије: 1974. године изашла су два зборника радова на ову тему, са претходно одржаних научних скупова.³⁷ То би се могло протумачити и као покушај стицања већег теоријског и методолошког самопоуздања етнологa, који су били изложени сумњама колега из других друштвених наука, а можда и својим сопственим сумњама, о научном нивоу предузетих истраживања, као и о (не)постојању друштвених потреба за њима. Без обзира на те сумње, може се констатовати да се културна динамика, односно проучавање културне промене под утицајем модернизације (индустријализације, урбанизације) искристалисало током година као трајно усмерење, односно – као истакнути проблем коме се посвећује пажња у оквиру Института.³⁸ Истраживање културних промена настављено је и у наредним годинама. С друге стране, и осећање маргинализације и недовољно дефинисане или изражене друштвене потребе за етнолошким истраживањима у поређењу са другим друштвеним наукама остало је трајно присутно код етнологa (не само у Етнографском институту), све до данас.

Занимљив допринос етнолошким истраживањима у том контексту представља књига Бачко Добро Поље – горштаци у равници, штампано 1979. године.³⁹

У то време, поред интересовања за националне мањине у Србији и за нашу мањину у суседним земљама, зачињу се и истраживања исељеништва, која ће такође дати значајне резултате, мада су услед недостатка материјалних средстава током деведесетих углавном обустављена.⁴⁰

³⁶ Исто, 9-10.

³⁷ Симпозијум: *Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури*, Посебна издања ЕИ САНУ 15, Београд 1974, и *Симпозијум о методологији етнолошких наука*, Одељење друштвених наука, Научни скупови књ. 2, САНУ, Београд 1974.

³⁸ Резултати истраживања Ђердапа објављени су у: *Етнолошка проучавања ђердапских насеља I*, Зборник радова ЕИ САНУ књ. 6, Београд 1973; *Етнолошка проучавања Ђердапских насеља II*, Зборник радова ЕИ САНУ 7, Београд 1974; *Етнолошка проучавања Ђердапских насеља III*, Зборник радова ЕИ САНУ 8, Београд 1976.

³⁹ Обрен Благојевић (ур.) *Бачко Добро Поље – горштаци у равници*, Посебна издања ЕИ САНУ 18, Београд 1979.

⁴⁰ Ова истраживања нарочито су подстакли др Душан Дрљача тада сарадник Института, и проф. др Петар Влаховић, тадашњи директор. Осамдесетих година спроведена су истраживања у САД и Канади.

Још један упадљив процес отпочиње од средине осамдесетих година, а условно га можемо означити као процес *антропологизације* – теоријско-методолошко и проблемско саображавање етнологије у Србији тадашњим трендовима културне и социјалне антропологије. Ту стратегију је донела и спроводила нова генерација сарадника Института, школована седамдесетих и осамдесетих година на Одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду, која је у том повратку етнологије сопственим коренима (у првом реду култури) запажала недостатак озбиљније теоријске утемељености и која је настојала да то надокнади окретањем парадигмама британске социјалне односно америчке културне антропологије, као и француског структурализма. Та велика промена теоријског усмерења оставила је траг све до данас.⁴¹

Почев од 1981. године, сви сарадници Института ангажовани су на заједничком пројекту – *Етничке и етнолошке одлике становништва Србије*. Такође, улажу се и напори на припреми Српског етнолошког речника.

Видљиви су знаци промена у односу на дотадашњу научноистраживачку праксу: нема више антропогеографије, уводи се урбана антропологија (потпројекат: *Етнолошко истраживање у урбаним срединама*), почињу да се проучавају симболичке и комуникацијске функције културе итд. Промену у приступу означавају студије млађих сарадника Института.⁴² У овом контексту треба поменути и веома значајну промену парадигме у истраживању етничких феномена, до које је дошло током осамдесетих година, а на које се више не гледа кроз призму објективно постојећег етноса или етничке групе, већ кроз призму контекстуализованих субјективних процеса етничких идентификација и симболизација.⁴³

Можда бисмо могли да се усудимо да приметимо да је друштвена маргиналност етнологије имала и своју другу страну: мање идеолошког надзора донело је више слободе, а та ситуација је допринела њеном релативно брзом теоријском преображају током осамдесетих година, мање оптерећеном

⁴¹ Један „инсајдерски“ поглед на ту ситуацију и одређење *антропологизације етнологије* налази се у: Иван Ковачевић, *Из етнологије у антропологију (српска етнологије у последње три деценије)*, у: Етнологија и антропологија, стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 11-20. Видети и исти, *Традиција модерног*, Српски генеалогски центар, Београд 2006, посебно 75-93. О етнологији у Србији после II светског рата, видети у: Nikola Pavković, Dušan Bandić, Ivan Kovačević, *Težnje i pravci razvoja etnologije u SR Srbiji (1945-1983)*, Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov (1), Rogaška Slatina 1983, 107-122.

⁴² Драгана Антонијевић, *Значење српских бајки*, Посебна издања ЕИ САНУ 33, Београд 1991; Инес Прица, *Омладинска поткултура у Београду – симболичка пракса*, Посебна издања ЕИ САНУ 34, Београд 1991, као и једна, по много чему изузетна, студија народне религије аутора Добриле Братић, *Глуво доба: Представе о ноћи у народној религији Срба*, Библиотека XX век, Плато, Београд 1993.

⁴³ Мирјана Павловић, *Срби у Чикагу. Проблеми етничког идентитета*, Посебна издања ЕИ САНУ 32, Београд 1990; Мирослава Лукић – Крстановић, *Срби у Канади. Живот и симболи идентитета*, Посебна издања ЕИ САНУ 36, Београд 1992.

дилемама, па и притисцима, него у случају наука које су биле под већом лупом „идеолошке исправности“.

То што је етнологија годинама била на маргинама и удаљена од владајућих идеологија показало се добрим у још једном смислу. Током деведесетих година прошлог века, Етнографски институт је, посматран као установа у целини, одолео искушењима ангажованости, или повратка на позиције „националне науке“ у једном врло проблематичном друштвеном контексту. Време је било тешко, не само материјално, него и у сваком другом смислу, везе са светом су биле покидане, али је Институт функционисао колико је могао и у таквим околностима. Неки резултати су и тада постизани, истраживало се и објављивало према могућностима.⁴⁴ Пројекат на коме се тада радило био је јединствен за цео Институт – *Етнологија Срба и Србије*, а у оквиру тога дефинисани су посебни потпројекти:

- 1) Етничке и етнолошке одлике становништва Србије;
- 2) Етнолошко истраживање урбаних средина на тлу Србије;
- 3) Срби ван Србије и националне мањине у Србији;
- 4) Народни живот Срба и Србије – етнолошка енциклопедија;
- 5) Породица и култура (реализује Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду);
- 6) Етнолошка монографија Војводине (реализује Музеј Војводине из Новог Сада).⁴⁵

Смањен је обим теренског истраживања, а ипак су стицајем околности, настављена истраживања Срба у Мађарској и то управо кроз дуготрајна стационирана теренска истраживања.⁴⁶ Тих година су велику пажњу заинтересоване јавности посебно привукли радови Ивана Чоловића из области политичке антропологије.⁴⁷

⁴⁴ На пример следеће монографије: Никола Пантелић, *Наслеђе и савременост – друштвени живот у селима горњомилановачког и чачанског краја*, Посебна издања ЕИ САНУ 35, Београд 1991; Ласта Ђаповић, *Земља – веровања и ритуали*, Посебна издања ЕИ САНУ 39, Београд 1995; Десанка Николић, *Горње Драгачево, етнолошко проучавање културних промена*, Посебна издања ЕИ САНУ 41, Београд 1996; Бојан Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања ЕИ САНУ 43, Београд 1997.

⁴⁵ Правила конкурсисања за пројекте тада су налагала да само научни институти могу бити њихови носиоци, па су друге научне и стручне установе пријавиле своје пројекте преко ЕИ САНУ.

⁴⁶ О истраживањима Срба у Мађарској видети: Душан Дрљача, Младена Прелић, *Искусства Етнографског института у проучавању Срба у окружењу*, Положај и идентитет српске мањине у Југоисточној и Централној Европи, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука 25, Међуодељењски одбор за проучавање мањина и људских права, САНУ, Београд 2005, 281-290.

⁴⁷ Од више значајних радова, на овом месту бих поменула само *Бордел ратника, Фолклор, политика и рат*, Библиотека XX век, Београд 1994, и *Политика симбола, Огледи о политичкој антропологији*, Радио Б92, Београд 1997, који су доживели и међународну промоцију.

Током деведесетих година Институт је организовао више научних скупова, од којих посебно треба поменути онај под називом *Етнологија пред новим изазовима*, као добар преглед тада актуелног стања у струци.⁴⁸ Активна сарадња успостављена је и са Етно-културолошком радионицом у Сврљигу.⁴⁹

У периоду 2001-2005. године околности су повољније за поновно укључивање у светске токове, али материјална ситуација је и даље тешка. Друштво у транзицији нема много разумевања за једну малу науку, посвећену сада највише проучавањима субјективног, појединачног, свакодневног и наоко ефемерног. То је и време када Институт повремено мора да се брани од идеја да његово функционисање буде у потпуности изложено дејству тржишних закона.

Истраживачи су у овом периоду ангажовани на два пројекта: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* и *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*. У оквиру прве теме, посебна истраживања била су усмерена на монографска проучавања појединих сегмената традиционалне културе и мањих географских целина у Србији: монографија ариљског краја; схватање смрти у тужбалицама, клетвама и бајалицама; наследно обичајно право у врањском крају; село као социјално/религијско/економска заједница на примеру заветине и литијског опхода; сродство и сроднички односи; исхрана у време празника и постова. Осим тога, истраживани су и Срби у дијаспори, њихова етничка идентификација и стратификација, али и проблеми мултиетничности и динамика интересничких односа. Истраживања (теренска и/или архивска) су вршена у Мађарској, Француској, Словенији, Грчкој, Румунији, Калифорнији, Босни.

У оквиру друге теме, истраживали су се и облици традиционалне културе, али у светлу процеса промена, као и настајање нових културних образаца у сеоским и градским срединама. Посебно издвојене теме и проблеми унутар главног пројектног задатка били су: Врчин у трансформацији село-град; елементи традиционалних односа и обичаја у породици осамдесетих година XX века; симболички и митолошки аспекти процеса посткомунистичке транзиције у Србији; алтернативна медицина у Београду; јавна окупљања – ритуали и светковине у Србији крајем XX века;

⁴⁸ *Етнологија пред новим изазовима*, ГЕИ САНУ XLI, Београд 1992; *Расправе о народној традицији данас*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994; *Село и град – нова етнологишка проучавања*, ГЕИ ЕИ САНУ XLIV, Београд 1995; *Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору*, Посебна издања ЕИ САНУ 42, Београд 1997, *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања ЕИ САНУ 44, Београд, 1998.

⁴⁹ Радови са првог оваквог међународног научног скупа објављени су у Етно-културолошком зборнику за проучавање културе источне Србије и суседних области, Етно-културолошка радионица Сврљиг 1, Сврљиг 1995. До данас (2008) је изашло једанаест свезака.

на прагу девојаштва – етнографија одрастања београдских основношколки; брачни и породични живот у Србији у другој половини XX века; свадба – проблеми културног идентитета.⁵⁰

Поред тога, и зборник радова *Етнологија и антропологија – стање и перспективе*,⁵¹ који је изашао крајем овог пројектног циклуса, представља веома занимљив пресек актуелног стања у струци.

Данас Институт има двадесет двоје стално запослених етнолога – истраживача, једног стипендисту и четири спољна сарадника, који сарађују на три текућа пројекта (2006-2010):

1. *Србија између традиционализма и модернизације, Етнoлошка и антрополошка проучавања културних процеса,*
2. *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији, и*
3. *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори.*

Први пројекат, *Србија између традиционализма и модернизације, Етнoлошка и антрополошка проучавања културних процеса*, бави се студијама културних промена у руралној и урбаног средини. Кроз резултате ће се сагледати најважније промене на глобалном плану, кроз трансформацију друштвених и културних односа на реалцији рурално-урбаног. Имаће се у виду и политичка условљеност и структурираност културних односа и културне репрезентације, која се повратно одражава и на замисао културе, а пројекат би требало да буде применљив и у пракси, у домену сугерисања понуде могућих избора културне политике. 2. *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији.* У оквиру овог пројекта анализираће се релације између најзначајнијих форми/система комуникације које стварају и развијају разне етничке/културне групе. Упоредиће се групе које имају претежно усмену комуникацију са онима које имају претежно писану комуникацију, уз претпоставку да су информације заправо друштвени, економски и политички „лепак“ који обједињује и одржава ове заједнице. Основна претпоставка је да приступ информацијама и начин њихове размене представља основ за изградњу социјалног/културног идентитета. 3. *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори.* Полазећи од претпоставке да су етничке границе у данашње време, истовремено, и оснажене и

⁵⁰ Видети: Д. Радојичић, *Научноистраживачка делатност...*, 12-13. Део резултата су сарадници на почетку и на крају пројектног циклуса публиковали у два зборника, а објављено је и више монографија, што представља побољшање у односу на претходни период у коме су релативно ретко ауторске монографије биле продукт рада сарадника. Од укупног броја посебних издања до 1997, само половину су израдили стални сарадници Института. То је била слабост у тадашњој концепцији, која се данас исправља, да сарадници праве зборнике радова оквирно, али не сувише строго међусобно повезане. У будућности ће се још више радити на унутрашњој интеграцији радова у оквиру пројектата. Треба такође споменути да је укупна издавачка делатност Института интензивнија него раније.

⁵¹ *Етнологија и антропологија, Стање и перспективе* (ур. Љиљана Гавриловић), Зборник ЕИ САНУ 21, Београд, 2005.

релативизоване, а да је етницитет неизоставни део политичких и културних процеса, као и да мултиетничност представља стварност за већину савремених друштава, пројекат се бави сложеним процесима етничких идентификација, које су често извор сукоба и конфликта, са циљем да укаже на перспективе мултиетничности у Србији и региону.⁵² Очекује се да оваква прецизнија тематска подела у перспективи дâ боље, лакше сагледиве и употребљивије резулате него пројекти чији су наслови у начелу омогућавали да се обухвати све што би сарадници могли да истражују. Већ и у самим насловима садашњих пројеката, односно у тематизацији проблема којима се сарадници Института данас баве, огледа се оно што би се могло назвати позитивним наслеђем у раду самог Института – студије културне промене, проучавање комуникацијских и симболичких аспеката културе и проучавање етничких феномена, али који се разумеју као динамички процеси, а не као примордијалне датости. Распон тема је веома широк, почев од, на пример, проучавања ритуала крстоноша до понашања навијача на фудбалским стадионима, од проблема идентитета националних мањина у процесу транзиције до турбо-фолк звезда као савремених културних хероја. Фокус истраживања је на савременом, свакодневном, а пре свега на култури као симболичком процесу. Важно је поменути да су у оквиру пројеката дефинисани, истина врло широко, и њихови могући друштвени циљеви: сондирања и истраживања савремене културе у Србији (и региону) могла би да укажу и на изналажење путева стабилизације српског друштва.

Током шездесет година постојања Института, од великог значаја за његов рад била је и међународна сарадња. Она је била нарочито плодна у домену сарадње са другим словенским, односно балканским народима, чије су културе и друштва перципирани као блиски, али се одвијала и у многим другим правцима. Почетком деведесетих година прошлог века сведена је због изолације земље на минимум,⁵³ али већ од средине те деценије, а посебно од 2001. године, долази до њеног постепеног обнављања. Данас се поново развија врло успешно, а посебно је плодна са етнографским институтима у Софији,⁵⁴ Москви, Љубљани, Братислави и Прагу, док се на различитим

⁵² О текућим пројектима Института видети: Округли сто *Актуелни пројекти ЕИ САНУ (2006-2010)*, Београд 2006, као и Драгана Радојичић, *Научноистраживачка делатност ЕИ САНУ*, Гласник ЕИ САНУ LV (2), Београд 2007, 9-16.

⁵³ Са Мађарском је, на пример, у извесној мери сарадња опстала, јер се санкције које су тада уведене нису односиле на националне мањине, односно на њихову комуникацију са матичним земљама. Тако се уместо дотадашње Академије и њеног института, појављују институције српске националне мањине, али такође и Мађарско министарство просвете и културе, које је 1994. подржало теренско истраживање Младене Прелић међу Србима у Будимпешти и околини.

⁵⁴ Интересантно је поменути да са Бугарском није функционисала сарадња у периоду социјализма, све до 1996. године, од када се, у склопу заједничких пројеката, одржавају Српско-бугарске конференције и издају зборници. До сада је одржано пет таквих конференција.

нивоима одвија и са Мађарском, Грчком, Пољском, Румунијом и другим земљама.⁵⁵ Осим узајамног проучавања мањина и компарација постсоцијалистичког искуства, мотив који доводи до успостављања веза јесте и компарација научних традиција, посебно са оним срединама са којима смо до пре петнаестак година блиско сарађивали у оквиру исте државе.⁵⁶

Нисам се овом приликом бавила тереном као проблемом, јер је излагање било нужно ограничено. Рекла бих само да је теренско истраживање било и остало карактеристика етнологије и карактеристика Етнографског института, који је током свих ових шездесет година систематски организовао теренска истраживања. Чини се, међутим, да се теренско истраживање као такво данас налази у некој врсти кризе или релативизације, те да би једно храбрије суочавање са проблемима методологије теренских истраживања, па и самог концепта терена, било значајан задатак који је пред нама.⁵⁷

Такође, на крају би требало поновити да је и питање друштвене улоге наше науке и њеног друштвеног статуса – што се провлачило као проблем кроз цело ово излагање – још увек отворено. У крајњој линији, за његово дефинисање и за сопствену афирмацију у друштву, чији смо и ми чланови, одговорни смо сами. Оно што је свакако први услов у било којој врсти наше афирмације, и као струке и као институције, јесте квалитет нашег научног рада. После шездесет година, током којих су бројни сарадници Етнографског института САНУ (који, нажалост, нису сви овде могли бити поменути, али то не значи да је њихов допринос мањи) вредно радили према својим могућностима и у складу са разумевањем предмета и проблема којима се етнологија – односно (културна/социјална) антропологија – бави, мислим да се може слободно рећи да је тај услов испуњен.

⁵⁵ Видети о томе З. Дивац, *Међународна сарадња*, у: *Споменица 1947-1997*, ЕИ САНУ, Београд 1997, 133-137; и иста, *Међународна сарадња ЕИ САНУ*, ГЕИ САНУ, LV (2), Београд 2007, 41-49.

⁵⁶ Видети: З. Дивац, *Међународна сарадња...*, 48.

⁵⁷ О савременој проблематизацији појма *терен* видети нпр. Зорица Ивановић, *Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације*, у: *Етнологија и антропологија, стање и перспективе*, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 123-142. О искуствима теренског рада у ЕИ САНУ, видети: Десанка Николић, *Теренска истраживања*, *Споменица 1947-1997*, ЕИ САНУ, Београд 1997, 31-40.

Mladena Prelić

The First Sixty Years of the Institute of Ethnography SASA: A Review of the Road Traveled (1947-2007)

This paper presents a possible interpretation of the history and activities of the Institute of Ethnography SASA during the past sixty years since its foundation. The beginnings were marked by an ambivalent task of continuation of the 19th century tradition and a search for the particular place of the institute in the new social environment. During this time, ethnology as a discipline traveled toward the more theoretically oriented ethnology, along with all the shortcuts and still unsolved questions of the societal role of ethnology, its marginalization in comparison with other social sciences.

Key words:

the Institute of
Ethnography SASA,
history of ethnology in
Serbia, history of the
Institute of
Ethnography SASA

Радост Иванова

Етнографски институт и музеј БАН – Софија

Бугарско-српска научна сарадња у домену етнологије

Предмет излагања је бугарско-српска научна сарадња у области етнологије. После дуготрајног застоја у научним контактима између Етнографског института и музеја БАН и Етнографског института САНУ, везе између њих поново су успостављене током 1996. године. Почетак узајамне сарадње означила је разрада проблема животног циклуса Бугара и Срба – проблема важног за традиционалну етнологију. Постепено су се узајамни контакти проширили, а проширила се и перспектива за овладавање новим научним просторима. У опсег научних истраживања два колектива укључени су значајни актуелни проблеми, повезани са свакодневном културом Бугара и Срба у постсоцијалистичком периоду, изучавање етнолошких аспеката социјализма и слично. Посебан акценат се ставља на успех наше две науке у превазилажењу својих усмерености ка истраживању прошлости и окретању значајним проблемима савремености. На тај начин се истиче значај етнологије за друштвено-политички живот и њен допринос за развој европске науке.

Данас на овом скупу обележавамо једну значајну годишњицу – шездесет година од оснивања Етнографског института САНУ. То је период означен напорним истраживачким трагањима и успесима. Пређен је један пут који се мери не само и не толико годинама колико постигнутим резултатима. А они су увек одговарали духу времена, доприносили су развоју домаће етнологије и на свој начин се уписали у достигнућа европске науке.

Кључне речи:

бугарско-српска научна сарадња, етнологија, животни циклус, свакодневна култура, постсоцијалистички период, социјализам

По не баш лакој путу овладавања различитим областима етнологије свој специфичан допринос бележи и бугарско-српска научна сарадња. Ни за кога није тајна да су разлике у социјалистичком систему Бугарске и бивше Југославије условиле претпоставке за ограничавање научних контаката

између бугарских и српских научника током периода дугог неколико деценија. Истина је да је, за разлику од бугарског, југословенски социјализам био либералнији према својим грађанима: бугарски је социјализам чвршћу „гвоздену завесу“ спустио према Југославији него према капиталистичком свету. Тако је дошло до дуготрајног застоја у односима између бугарских и српских етнологa, до застоја који је трајао све до почетка деведесетих година 20. века.

Политичке промене које су се током деведесетих година догодиле у наше две земље прекинуле су застој у области етнoлошке сарадње. Треба признати да су српски научници у почетку били активна страна. Они су интензивно тражили контакте са бугарским колегама, и то пре личне него институционалне. Први озбиљан помак у том погледу представља град Сврљиг, у коме су од 1995. до 2004. године организовани годишњи научни симпозијуми посвећени проучавању културе источне Србије и суседних области, а у које спадају и области северозападне Бугарске. Ове скупове је организовала Етно-културолошка радионица у Сврљигу, са научним руководиоцем, проф. др Сретеном Петровићем, и са суорганизатором – Етнографским институтом САНУ из Београда. Обједињавајући фактор током тих научних сусрета били су не само заједнички научни интереси него и заједничка граница. Објекат истраживања постале су различите области традиционалне културе у поменутом региону: животни циклус, календарски обричаји, веровања, митови, легенде, предања и тако даље. Проучавање одговарајућих области захтевало је како компаративни, тако и интердисциплинарни приступ. Први резултат ових скупова представља објављивање десет томова материјала и истраживања, као и успостављање непрекинутог интересовања за културу суседа, интересовања које је прерасло у трајну научну сарадњу и пријатељство.

Још средином деведесетих година, лични контакти међу етнологима из Бугарске и Србије уобличили су се у жељу за њиховом институционализацијом. Од тог времена датирају и први покушаји заснивања једног заједничког пројекта Етнографског института и музеја БАН и Етнографског института САНУ. Ипак, није било тако лако превазићи инерцију застоја. Требало је сачекати склапање званичног договора између БАН и САНУ, до кога је и дошло током 2000. године. Од тада датира и први пројекат – резултат сарадње два института.

Тема пројекта – „Упоредно истраживање животног циклуса код Бугара и Срба“ – била је добар почетак за обједињавање снага око једног проблема важног за традиционалну етнологију. Наравно, уз прикупљање нових материјала и података, пројекат је предвиђао и проучавање савременог стања обичаја везаних за рођење детета, свадбу и погреб, као и обележавање низа других момената током човековог животног пута. Треба свакако указати и на спремност сарадника из обе земље да се упусте у реализацију овог пројекта.

Будући да је овај састанак у Крушевцу јубиларни, дозволићу себи да кажем понешто о настанку идеје о организовању прве Бугарско-српске научне конференције. Током свог боравка у Београду 1999. године, у својству госта Београдског универзитета, примила сам позив проф. др Николе Пантелића, тадашњег директора Етнографског института САНУ и руководиоца пројекта са српске стране, да га посетим у његовом кабинету. После кратког разговора на тему прецизирања детаља пројекта, професор Пантелић је изразио жељу да наш институт позове три до четири човека из Етнографског института САНУ, уз узгредну напомену да је са српске стране учињено много више за наше сараднике, него што је са бугарске стране учињено за колеге из Србије. То је, разуме се, била истина и ја сам, као руководилац пројекта са бугарске стране, са великом амбицијом прихватила да што је могуће пре организујем први сусрет два колектива код нас, у Софији.

И заиста, прва Бугарско-српска научна конференција одржана је веома брзо – током јуна 2000. године у Софији. На њу је било позвано четрнаест етнолога из Београда, од којих једанаест сарадника Етнографског института САНУ, чиме смо неколико пута надмашили жељу професора Пантелића. Макар и рутинска, тема конференције била је актуелна, имајући у виду савремену социокултурну ситуацију: „Животни циклус у периоду кризе“. Оваква допуна теме одредила је и главни акценат изнетих саопштења. Разматрани су и такви актуелни и значајни проблеми као што је одражавање економске кризе на живот појединца и на његово учешће у животном циклусу. Различити приступи и тачке гледишта у суштини су покушали да покажу како се у данашње време мењају стратегије понашања, односно – да покажу трансформације које се дешавају у животном циклусу, као и мотиве за то. Значајно место било је посвећено цркви, јер је у социјалистичком периоду црква практично била изван породичних обичаја и празника. Посебна пажња била је посвећена актуелним *gender studies*, тј. проблемима жене у савременом друштву, одјеку породичних обичаја и сродства на структурирање веза у друштвеном животу, изграђивању стратегија за превазилажње негативног утицаја кризе и њеном одразу на животни циклус и слично.

Не мање амбициозним показали су се и наши партнери из Београда. Већ следеће године – 2001. организовали су Другу српско-бугарску научну конференцију. Тема пројекта је овог пута била усмерена ка граду: „Обичаји животног циклуса у градској средини“. Ова тема се показала посебно успешном ако се има у виду да град и за бугарску и за српску етнологију представља још увек недовољно проучену област, при том веома сложену и веома широку у погледу разноврсности проблема. То су показали и реферати, од којих су многи разматрали обичаје и празнике из животног циклуса у условима економске кризе у обе земље. У међувремену се наша сарадња проширила и продубила отварањем могућности за теренски рад, размену сарадника, научне литературе и публикација, као и кроз допунске позиве за учешће у тематски различитим научним сусретима и симпозијумима.

Завршетак првог пројекта – крајем две хиљаде и друге године – означио је и очекивани почетак новог пројекта. Целокупни правац нашег заједничког рада до тог момента указивао је на потребу да се изађе из оквира традиционалне проблематике. То је била и жеља руководиоца пројекта – моја и проф. др Драгане Радојичић, новог директора Етнографског института САНУ. Доминантан део те проблематике био је усмерен управо ка истраживању прошлости, ка традицији, док су актуелни проблеми живота људи још увек били занемаривани. Још слабији интерес етнологa изазивале су реакције и преживљавања појединаца поводом неочекиваних догађаја, који су буквално засипали њихову свакодневицу. Ново време наступило је са својим новим проблемима. Етнологи који су се одмах после деведесетих година преоријентисали на нове реалности, на актуелне друштвене проблеме, на разноврсност реакција обичних људи на ове проблеме – били су у мањини. А тај аспект у научно-истраживачком раду био је особито важан – како због брзине којом су настајале промене, тако и због могућности да се та истраживања укључе у решавање нових проблема друштвено-политичке праксе.

Овде са поносом желим да истакнем да су наша два колектива од 2003. године учинила одлучан заокрет ка изучавању актуелних и животно важних проблема наше свакодневице. Нови пројекат је био у целини оријентисан ка свакодневној култури Бугара и Срба у постсоцијалистичком периоду – у периоду који карактеришу бурне промене у свим областима живота. Овај пројекат је отворио могућности и за компаративна истраживања, но и овде је принцип био да сваки колектив ради на материјалима са сопственог терена. Тај приступ у раду показао се као плодан у погледу узајамног упознавања проблема који стоје пред нашим друштвима у транзицији, као и у размени искустава у њиховом решавању и слично.

Током следећих година – 2003. и 2005. испољен је неочекивано велики интерес бугарских и српских етнологa за проблеме свакодневне културе. Само за две године одржане су две нове билатералне конференције – током 2004. године у Софији и током 2005. године у Зрењанину, а ова последња – са посебним односом према трансформацији Балкана и европској интеграцији. Обе конференције привукле су пажњу широког круга научника не само из наше две земље, него и из Русије, Словачке и Македоније. И у овом случају резултати нису закаснили: изложени реферати били су публиковани у следећа два зборника, изашла из штампе током 2005. и 2006. године у Софији и Београду.

Чак и кратак поглед на доприносе ове две конференције говори о оријентацији етнологa ка животним проблемима наше општебалканске свакодневице. Један од основних праваца било је истраживање оне судбоносне промене у животима људи која их је натерала да преосмишљавају свој сопствени идентитет, свој вредносни систем. Пут преосмишљавања довео је и до оријентације ка новом политичком моделу, који је означио место Балкана у европској заједници. Данас, када је Бугарска већ члан Европске

уније, а Србија се „неодлучно“ (по Младени Прелић¹) приближава Европи, као посебно драгоценa показала су се истраживања друштвеног контекста, то јест – неформалног односа обичних људи према уласку у Европу. Ако је дилема обичног човека у Србији та – да ли његова држава може и треба да постане део Европске уније, у смислу да се укључи у демократски модел западног света, то се у Бугарској проблеми профилишу у виду питања: зашто смо, укључивши се у Европу, допустили да се затворе два блока наше атомске централе „Козлодуј“, зашто смо допустили Европи да наметне високе акцизе на ракију домаће производње и тако даље. То су све проблеми на које етнологзи дају одговор или им тек предстоји да га дају (особито нама у Бугарској).

У прилозима је важно место нашла и интерпретација негативних појава (као што су корупција, криминал, незапосленост), које прате економску кризу која је захватила Балкан после промена.

Значајно место у истраживањима наша два колектива посвећено је питањима *gender* идеологије у доба транзиције. Како се прихватају, интерпретирају и практикују *gender* идеологије, идеологија слободе и полног морала – сви ови и други проблеми разматрају се на основу најновијих бугарских и српских посматрања. На фону друштвених промена анализира се и питање места жене у савременом друштву: питање постојања специфичне расподеле радних места према половима, питање равноправности полова и идеала о „успешној“ жени, о ауторитету жене у муслиманској породици и друго.

Породица је објект посматрања и интерпретације и са становишта ванбрачних заједница, наслеђивања, деце и омладине. Интересантна проучавања обављена су о усвајању деце у постсоцијалистичком друштву, о животу савремене омладине у светлу демократизације и слично.

У свакодневици постсоцијализма посебно је истакнута улога комуникација. Захваљујући достигнућима технолошке револуције, посредством интернета, имејла и другог, свет се претворио у једно велико „село“. Глобализација и информатичке технологије, које се убрзано развијају, усмерили су етнологију ка новим изазовима. Према овим изазовима нису остали равнодушни ни етнологзи из наших екипа. У информатичким средствима комуникације етнологзи виде могућност за својеврсно проширивање „терена“, као и за истраживање новоуспостављених веза и односа, као што је, на пример, виртуелно брачно посредовање.

¹ Младена Прелић, *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века*, „Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској – балканска трансформација и европска интеграција“ (ур. З. Дивац), Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 29-50.

Следећа тема која трајно окупира етнолошка интересовања јесу медији. Током последњих година, улога медија у животу друштва вишеструко је порасла. Зато су се медији претворили у извор етнографске информације, с једне стране, а са друге стране, они сами су постали објекат проучавања.

У истраживањима бугарских и српских етнологa постоји један смер који је на свој начин проширио погледе о свакодневици на Балкану. То је истраживање етничких, конфесионалних и других група становништва. Може се рећи да је ово новина у бугарској етнологији. Наиме, политичка ситуација у земљи до 1989. године није дозвољавала да ове групе буду одвајане по етничким и религиозним одликама од Бугара. На срећу, тај правац је добро заступљен у нашем пројекту: пажњу привлаче како следбеници православља и ислама, тако и Каракачани, Грци, татарска заједница и сличне групе.

За разлику од бивше Југославије, која није бранила својим грађанима да напуштају земљу и раде у иностранству, Бугарска је била затворен систем. Постојала је само нелегална емиграција, која официјелно није била призната. Том чињеницом може се објаснити кашњење бугарских етнологa у проучавању живота Бугара у иностранству. Утолико су драгоцености доприноси наших, а једнако и српских етнологa у проучавању свакодневице емиграната у Сједињеним Америчким Државама, Словачкој, Мађарској и другим земљама.

Мноштво тема и проблема било је виђено очима етнологa. Ове теме су толико разноврсне колико је разноврстан и сам живот. Могла бих да продужим са њиховим набрајањем, али мислим да су најбољи извор за то – наше публикације. А оне недвосмислено сведоче о категоричној преоријентацији бугарске и српске етнологије ка изучавању свакодневне културе сопствених комплексних друштава, чиме се превазилази проблематика традиционалног балканског села. Као што се види и из овог кратког прегледа, сведоци смо скретања погледа ка савремености и уласка у – за ортодоксну етнологију – неуобичајена поља, али актуелна и животна важна за савремени живот наше две земље. Усуђујем се да тврдим да се од ове критичке тачке наша наука достојно уписује у европску етнологију, а наши етнологи постају равноправни партнери својих западних колега.

Овде, ових дана, ми ћемо учинити још један од низа покушаја да дамо свој допринос проучавању свакодневице у Бугарској и Србији. Зато се наш пројекат наставља. Он се не може једноставно завршити, као што се не могу ни исцрпсти проблеми људи у стално променљивим условима наших постсоцијалистичких друштава.

Radost Ivanova

The Bulgarian-Serbian Scientific Cooperation in the Domain of Ethnology

The subject of this talk is the Bulgarian-Serbian scientific cooperation in the domain of ethnology. After a long-term standstill in communication and cooperation between the Institute of Ethnography BAS and the Institute of Ethnography SASA, the scientific cooperation has become established again during 1996. The beginning of cooperation was marked by the elaborate in the problems of life cycles among the Bulgarians and Serbs. This is an important problem for a traditional ethnology. In time, the cooperation expanded, as well as the magnitude of the scientific problems. At present, the two institutions work together on a number of actual problems related to the everyday culture of the Bulgarians and Serbs, including the culture in the post-socialist period and ethnological aspects of socialism and etc.

Key words:

the Bulgarian-Serbian scientific cooperation, ethnology, life cycle, everyday culture, post-socialism, socialism

A special accent is placed on the encouragement and perspective for the two sciences to overcome their directions toward researching the past, and to take a new approach toward researching the significant problems of the contemporary life. In this way, ethnology as a sciences gains more importance in socio-political life and aids to the development of European sciences.

Марина Мартинова

Институт за етнологију и антропологију

Руске академије наука

У сарадњи са Етнографским институтом САНУ

**Балканолошка истраживања у Институту за етнологију и
антропологију Руске академије наука**

Рад има за циљ да прикаже историју сарадње Института за етнологију и антропологију Руске академије наука са Етнографским институтом САНУ, као и опште стање балканолошких истраживања у Русији. Представљене су водеће етнолошке публикације и пројекти, који обухватају комплекс проблема – од историјских до савремених културно-свакодневних и етнополитичких процеса, те проблеме идентитета и антропологије.

У име Руске академије наука честитам српским научницима 60. годишњицу Етнографског института САНУ. Стававање етнографске науке у Србији и Русији одвијало се практично истовремено. Њихове судбине су у обема земљама биле тесно повезане. Сматра се да је Институт за етнологију и антропологију Руске академије наука, који се све до 1990. године називао Институтом етнографије, основан 1933. године, односно, наредне године славићемо његову 75. годишњицу. Међутим, у томе се крије извесна недоумица. Године 1933. из Музеја етнографије у Санкт-Петербургу настао је Институт етнографије, док је његов московски део био формиран после 10 година, односно, скоро истовремено с Етнографским институтом у Београду. Од 1990. године, Музеј етнографије „Петар Велики“ у Санкт-Петербургу и Институт етнологије и антропологије у Москви представљају две самосталне научне установе.

Кључне речи:

Руска академија наука,
етнолошка истраживања,
историја и теорија
етнолошке науке

Руски научници почели су истраживање југословенских народа много пре настанка етнографских установа у Русији. Та традиција има вишевековно трајање. Услед историјских и политичких узрока, као и због блискости култура (пре свега, у вези са православљем), Србија и српски народ увек су интересовали руске научнике и друштвене делатнике, од којих су многи били словенофили. И у Србији су Руси, такође, од давних времена, основано сматрани пријатељским народом. Срби добро познају руску културу.

Већ у 19. в. руски истраживачи су добро познавали српску историју и културу. Управо тада се активирају и продубљују политичке и културне везе између руског и јужнословенских народа. Узрок тога треба тражити, пре свега, у повећању интересовања широких кругова руског друштва за раст национално-ослободилачког покрета јужних Словена, за процес формирања њихових државности и традиционалних култура. Водећа руска периодична штампа прве половине 19. в. објављује чланке и есеје у којима се, поред чисто историјских података о јужним Словенима, први пут наводе и етнографске слике начина живота, нарави и религије Срба, Црногораца, Хрвата, Словенаца, Бошњака.

У то се време успостављају тесни контакти представника руске науке и културе с познатим друштвеним делатницима и научницима у словенским земљама – Ј. Добровским, П. Ј. Шафариком, В. Ганком, Ј. Копитаром, В. Карацићем, С. Вразом, И. Кукуљевичем-Сакцинским и тако даље. У првој половини 19. в. акумулирају се знања различитих врста у Русији, између осталог – етнографских, о страним словенским народима, које је резултирало систематским и продубљеним освешћивањем проблема повезаних с њиховом историјом, језицима, религијом и културом. Познати руски друштвени делатници и слависти из тог времена, као што су И. И. Срезњевски, В. И. Григорович, П. И. Прејс, Н. И. Нађеждин, М. П. Погођин, П. А. Ровински и многи други, који су обишли јужнословенске земље, испољавали су према њима посебну заинтересованост, свесни блиског сродства и значаја познавања словенских народа.¹

Управо је перцепција многих елемената традиционалне културе балканских народа и становника Русије, као сличних, водила томе да су организатори Прве сверуске етнографске изложбе, одржане у самом центру Москве пре тачно 140 година, 1867. године, учинили све да би на њој били представљени предмети из свакодневног живота становника Балкана. Та је изложба постала преломни догађај у историји не само руске, него и стране етнографске науке. Изложба организована од стране Друштва љубитеља природних наука, антропологије и етнографије при Московском универзитету изазвала је огромно интересовање. За два месеца изложбу је посетило око 90 хиљада људи. Улазећи у изложбене просторије, посетиоци су упознавали необичан свет. У њему су се на позадини природних рељефа (који су одражавали сваки представљени регион), сеоских кућа и привредних грађевина налазили манекени одевени у народне ношње различитих народа Русије и других словенских земаља. На изложби је било приказано око 300 манекена у народним ношњама, 450 комплета одеће, 1 200 предмета из свакодневног живота. Широко су били представљени и предмети из живота јужних Словена. Знатан део ове колекције сачуван је све до данас у Руском

¹ *Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян*, Москва 1988.

етнографском музеју у Санкт-Петербургу. Научници истичу да су многи њени експонати јединствени зато што ношње нису сачуване у самој отаџбини.²

Историјату етнографске славистике посвећени су радови Марине Керимове. Она је у руским архивима истраживала материјале о јужним Словенима и објавила је монографију *Југословенски народи и Русија. Етнографски сижее у руским публикацијама и документима из прве половине XIX века*,³ као и неколико радова на основу архиве породице Харузиних, који садрже податке о традицијама становника Балкана у 19. в.⁴ Из њених публикација може се сазнати више о радовима руских научника, путника и друштвених делатника из тог периода.

У 20. в. настављено је истраживање југословенских народа у руској традицији на бази већ формиране нове науке – етнографије. Важан центар истраживања етнографије Словена постао је, од првих дана свога постојања Институт етнографије Академије наука СССР-а. У вези с тим, не би смео да се не помене фундаментални рад, који све до сада остаје један од најопширнијих приказа културе и начина живота становништва свих земаља у свету, па између осталих – и Балкана, а то је енциклопедијско издање у више књига, штампано 1964. г. у Москви, под редакцијом руских научника С. А. Токарева и Н. Н. Чебоксарова – *Народи Света. Етнографске студије*.⁵ У тому *Народи иностране Европе* посвећен је читав одељак народима Југославије. Он обухвата чланке о Србима, Словенцима, Македонцима, Црногорцима, Муслиманима, Хрватима. То је био заједнички рад руских и југословенских научника. Поглавље о народима Југославије написао је колектив аутора из СФРЈ, под редакцијом Мирка Барјактаровића. Међутим, руски научници из Института етнографије, такође су активно учествовали у његовој припреми. Део чланака написале су Маргарита Шихарева (Кашуба), Наталија Велецка, Људмила Маркова. Посебна заслуга припада С. А. Токареву; он је аутор чланака из етничке историје народа иностране Европе, између осталих – и народа Југославије. Тај рад је као посебна књига био објављен и на српском језику у Београду.

² М. Керимова, *Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии и судьба его архива*, Етнографическое обозрение, 2007, №1.

³ М. Керимова, *Югославянские народы и Россия. Этнографические сюжеты в русских публикациях и документах первой половины XIX века*, ИЭА РАН, Москва 1997.

⁴ М. Керимова, *Научное наследие этнографов Харузиных (по новым архивным материалам)*, Вестник архивиста, 2005, № 5-6; М. М. Керимова, О. Б. Наумова, А. Н. Харузин – *этнограф и антрополог*, Репрессированные этнографы, Москва 2002; М. Керимова, *Семья этнографов Харузиных и их эпистолярное наследие*, Етнографическое обозрение, 2003 № 4; М. Керимова, Н. Н. Харузин и В. В. Кандинский, Етнографическое обозрение, 2007, № 6.

⁵ *Народы Мира, Этнографические очерки. Народы зарубежной Европы, т.1, Народы Югославии*, С.373-500, Наука, Москва 1964.

У балканским истраживањима може да се издвоји низ праваца којима су руски научници, у различитим периодима, давали предност. Народима западног Балкана посвећивали су своје радове академик Јулиан Бромлеј, доктор Маргарита Кашуба, магистар Људмила Маркова, магистар Јулија Иванова. Етнографи који се данас, у Институту етнологије и антропологије специјализују за тај регион, јесу доктор Марина Мартинова, магистри Марина Керимова и Роман Игнатјев.

Истраживања традиционалне културе југословенских народа чине посебан правац у савременој етнографској науци. Домаћи научници совјетског периода бавили су се проблемима друштвених односа, социјалних института породице и брака, различитим облицима родбинских заједница. У радовима Маргарите Кашубе⁶ и Јулије Иванове⁷ разматра се историјски развој родбинских института и обичаја у локалним заједницама.

Маргарита Кашуба, цењени руски стручњак у области етнографије јужних Словена, посветила је неколико деценија истраживању социјалних института и духовне културе Југословена. Основне теме њених истраживања биле су :

- 1) породица и брак,
- 2) породични обреди,
- 3) годишњи обичаји.

М. Кашуба је проучавала сеоску заједницу код југословенских народа, врсте задруга, односе унутар већих породица. У радовима посвећеним анализи савремене породице код југословенских народа, аутор истиче очување црта традиционалне културе, као што су, рецимо, посебан однос према старијима, доминирајућа улога мушкарца у породици, давање предности рађању мушке деце.

Тема многих истраживања руских научника јесу обичаји и обреди југословенских народа, нпр. обичаји око свадбе и порођаја, календарски циклус. Класична су постала историјско-етнолошка истраживања објављена 1979. и 1980. године, написана под руководством познатих научника – Сергеја Токарева и Маргарите Кашубе – *Календарски обичаји и обреди у земљама иностране Европе* у четири тома, *Брак код народа иностране Европе* у три тома, *Типологија куће у земљама иностране Европе*.⁸ Захваљујући тим

⁶ М. Кашуба (Шихарева), *Сельская община у сербов в 19-начале 20 в*, Труды института этнографии АН СССР. т. LXII, Наука, Москва 1960; Ю. Бромлей, М. Кашуба, *Брак и семья у народов Югослави*, Наука, Москва 1982.

⁷ Ю. Иванова, *Албанцы и их соседи*, Наука, Москва 2006.

⁸ *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы*, Наука, Москва 1973-1983; *Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы*, Наука, Москва 1988; *Брак у народов Западной и Южной Европы*, Москва 1989; *Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы*, Наука, Москва 1990; *Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны Зарубежной Европы*, Наука, Москва 1997.

радовима, у етнологији је постао популаран метод комплексног, упоредно-типолошког истраживања великог региона према јединственом програму. Ти радови су познати не само у нашој земљи, него и у иностранству.

Седамдесетих и осамдесетих година 20. века, акценат у истраживању југословенских народа стављен је на етничку историју и почетне етапе стасавања нација. Велика се пажња посвећивала истраживању етничке историје народа Балкана – од словенског насељавања полуострва до настанка национално-ослободилачких покрета и стварања држава. Академик Јулиан Бромлеј и други научници тога времена, усредсредили су пажњу на такве, важне, историјске догађаје, који су, према њиховом мишљењу, утицали на процес формирања југословенских народа, као што су период турског освајања и Хабсбуршке монархије, те национално-ослободилачки покрети 19. века. Делатност југословенских просветитеља и лидера национално-ослободилачких покрета у формирању националних језика и књижевности разматрана је са гледишта њиховог утицаја на етничку самосвест југословенских народа, на међусобну слогу народа и стварање јединствене државе.⁹

Прва књига Марине Мартинове, објављена крајем осамдесетих година, посвећена је историји стасавања Хрвата као народа и опису етнографских група Хрвата.¹⁰

Касније, нарочито деведесетих година 20. века, у радовима Мартинове и Керимове истраживане су етничке мањине, које су умногоме одредиле спецификум становништва Балкана.¹¹ Проблем етничких мањина истраживачи су разматрали са два аспекта. Један од њих се надовезао на етапу истраживања етничке историје југословенских народа, а заправо је то било

⁹ Ю. Бромлеј, *Становление феодализма в Хорватии*, Наука, Москва 1964.

¹⁰ М. Мартынова, *Хорваты. Этническая история 18-19. в.*, Наука, Москва 1988; М. Мартынова, *Субэтнические группы хорватов в 19 веке*, Этнографическое обозрение, 1983. №1; М. Мартынова, *Роль миграции в формировании субэтнических групп (на примере Хорватии в период позднего Средневековья)*, Межэтнические контакты и развитие национальных культур, Москва 1985; М. Мартынова, *Некоторые особенности этнической истории хорватов (о контактах с римской культурой) / Романия и Барбария*, К этнической истории народов зарубежной Европы, Москва 1989.

¹¹ М. Мартынова, *Национальные меньшинства в СР Югославии*, Новые славянские диаспоры, ИЭА РАН, Москва 1996; М. Ю. Мартынова, *Этнические меньшинства в СР Югославии*, Этнические проблемы и политика государств Европы, Москва 1997; М. Керимова, *Сербы в Венгрии. Сербы в Румынии*, Этнические меньшинства в Зарубежной Европе, Москва, Наука, 1997; Д. Дрляча, М. С. Кашуба, М. Ю. Мартынова, *Русские в Сербии как исторический и социально-культурный феномен*, Меняющаяся Европа, Проблемы этнокультурного взаимодействия, Москва 2006; М. Ю. Мартынова, *Этносоциальные особенности современных иммигрантов из СФРЮ*, Расы и народы, Вып. 19, Москва 1989, 134-148.

истраживање мањина у историјско-етнографском аспекту, док је други обухватао положај етничких мањина у данашње доба.

Посебна етапа у истраживању југословенских народа повезана је са истраживањима савремених етничких процеса и југословенске кризе. Руски научници нису могли да остану по страни од тих горућих проблема, који имају не само научни, него и велики социјални значај, тим пре што су се многи процеси на територији бившег Совјетског Савеза и бивше Југославије одвијали истовремено. Схватање суштине југословенских догађаја било је важно ради схватања суштине онога што се дешава у Русији. Тежње истраживача да анализирају узроке етнополитичке кризе на Балкану и упореде их са сличним кризним ситуацијама, које повремено настају у различитим земљама (Чеченија, Баскија у Шпанији, Северна Ирска итд.), умногоме су прошириле теоретску и практичну базу таквих праваца у етнологији као што су етнопсихологија, етнополитологија, антропологија конфликта.

Последњим сусретом етнографа, тада још јединственог Совјетског Савеза и јединствене Југославије, треба вероватно сматрати заједничку конференцију одржану у Охриду. На основу њених резултата објављен је зборник реферата совјетских и југословенских научника, посвећен етничким процесима тога времена у СССР-у и СФРЈ.¹²

Основни правци истраживања те тематике из деведесетих година и на прелому двају векова јесу следећи:

- 1) савремени међуетнички односи,
- 2) балканска криза и међуетнички конфликти,
- 3) формирање нових националних држава.

Они имају углавном етнополитички карактер: реч је о приказу детаља у конфликтима на међуетничкој основи, што условљава специфичност проблема који се истражују. Међутим, доследна особина радова припремљених у Институту етнологије и антропологије, састоји се у томе што они одражавају став етнолога.

Сматрам да управо етнoлошки подаци пружају највреднији материјал за разумевање узрока, суштине и последица балканске кризе. То сам изнела у својој књизи *Балканска криза. Народи и политика*, написаној током најтежих кризних година за становнике Балкана (Москва, 1998), и у другим радовима – *Рат на Балкану: извор и реалности*, *Србија – Црна Гора – Косово: једна држава или три?*, као и у заједничкој књизи с Маргаритом Кашубом, *Нова етнополитичка мапа Балкана*, и др.¹³ Између осталог, њихова основа су и

¹² *Современные этнические процессы в СССР и СФРЮ*, Советско-югославское совещание Охрид 1-3 октября 1990, Москва 1992.

¹³ М. Мартынова, *Балканский кризис: Народы и политика*, Москва, Старый сад 1998; М. Кашуба, М. Мартынова, *Новая этнополитическая карта Балкан*, ИЭА РАН, Москва 1995; М. Кашуба, М. Мартынова, *Государственная политика и межнациональные отношения в*

личне опсервације. Истакла сам да многе последице кризе обухватају етничку сферу. То је, између осталог, регруписавање становништва на територији бивше Југославије по етничком принципу, услед чега у зонама конфликта нису остале области са мешовитим становништвом, порастао је број јужнословенске дијаспоре ван Балкана, нагло се смањио број мешовитих бракова. При томе, положај српског становништва које се нашло ван Србије представља једно од најозбиљнијих и најконфликтнијих питања у балканској кризи.

Не могу а да не поменем радове Маргарите Кашубе о Босни и Херцеговини, о српском становништву Хрватске, о Косову,¹⁴ истраживања Јулије Иванове о етничком аспекту Косовске кризе,¹⁵ као и књиге сарадника Института славистике – Јелене Гускове¹⁶ о политичким аспектима Балканске кризе и Романа Игнатјева о Ј. Цвијићу и о проблему граница у антропологији.¹⁷

СФРЈО, Истраживања по прикладној и неотложној етнологији, ИЭА РАН, Москва 1991, №Б-1; М. Мартынова, *Федерализм појугославски, Федерализм и регионална политика у полиетничким државама*, Москва 2000; М. Мартынова, *Война на Балкану: извори и реалност (1991-1994)*, Истраживања по прикладној и неотложној етнологији М. Мартынова, ИЭА РАН, Москва 1995, № 84; М. Мартынова, *Србија – Црна Гора – Косово: једно државство или три?*, Истраживања по прикладној и неотложној етнологији, ИЭА РАН, № 185, Москва 2006; М. Ю. Мартынова, *Етнички фактор у југословенској модели федерализма, Европа на рубу трећег миленијума: народи и државство*, Москва 2000, 50-79; М. Ю. Мартынова, *Трудна миграција из СФРЈО. Професионална оријентација и реално запошљавање, НТР и национални процеси*, Москва 1987, 217-230.

¹⁴ М. Кашуба, *Срби Босне*, Нове словенске дијаспоре, Москва 1996; М. Кашуба, *Етнички аспект формирања суверенне републике Босне и Херцеговине*, Европа на рубу трећег миленијума: народи и државство, Москва 2000; М. С. Кашуба, *Конфликтна ситуација у Државном друштву Србије и Црна Гора: Аутономни крај Косово и Метохија – прошло и садашњост*, Мењајућа Европа: Проблеми етнкултурног интеракције, ИЭА РАН, Москва 2006; Ю. В. Бромлеј, М. С. Кашуба, *Неке аспекте савремених етничких процеса у Југославији*, Советска етнографија №1, 1969.

¹⁵ Ю. Иванова, *Косовски криза. Етнички аспекти проблема*, Истраживања по прикладној и неотложној етнологији, ИЭА РАН № 128, Москва 1999.

¹⁶ Е. Гускова, *Динамика косовског криза и политика Русије // Косово, Међународни аспекти криза*, Москва 1999; Југославија у ватри. Документи, факти, коментарији, Москва 1992.

¹⁷ Р. Игњатјев, *Кремљско пророштво vs. μαντείο των Δελφών (К истраживању националних особина прорицања)*, Словенски алманах 2005, Москва, Индик 2006; Р. Игњатјев, „Метанастасичке покретности“, „културни појаси“ и „психичке типове“ Јована Цвијића у вези с балканском модернизацијом, Човек на Балкану, Вып. 3. СПб.: ИнСлав РАН, Москва 2007; Р. Игњатјев, *Анкета као ефикасан инструмент етнографског истраживања (модел Ј. Цвијића)*, Зборник радова Првог конгреса српских географа, Београд 2007.

Данас се у савременим истраживањима формира нови, за сада још неразрађени правац: истраживање динамике ситуације у државама које су настале после распада Југославије. У вези са тим предстоји анализа етничких последица тих конфликта, као и прогнозирање развоја ситуације у новонасталим националним државама, што је задатак за наредне године. Данас Етнографски институт САНУ и Институт етнологије и антропологије „Миклухо-Маклај“ РАН имају уговоре о сарадњи на два тема: „Етнички процеси у словенском свету после 1991. године“ и „Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду“. Велика група српских научника била је гост на 7. конгресу етнографа и антрополога Русије, одржаном овог лета у граду Саранску, главном граду једне од руских република – Мордовије. Тамо су руски научници, из реферата др Драгане Радојичић, директорке Етнографског института САНУ, сазнали о успесима етнoлошке науке у Србији.¹⁸ Њен рад, *Бока Которска и Русија од 17. до 20. века. Српско – руски односи*, објављен је 2007. године у зборнику нашег института.¹⁹ Често посећујем Београд на позив САНУ, што је од велике важности за мој научни рад, а већ други пут учествујем на сусретима посвећеним истраживању свакодневне културе. Почетком 2008, као резултат сарадње Етнографског института САНУ и Института етнологије и антропологије „Миклухо-Маклај“ РАН, објављен је зборник радова руских и српских научника: *Наши свакодневни живот. Антрополошка истраживања научника Русије и Србије*.²⁰ Надам се да ће сарадња наших двају института трајати и током много наредних година.

¹⁸ Д. Радојичић, *Научно-исследователская деятельность Этнографического института Сербской академии наук и искусств*, VII конгресс этнографов и антропологов России, Саранск, 10-12 июля 2007.

¹⁹ Д. Радојичић, *К истории сербско-русских отношений: Которская бухта и Россия, Меняющаяся Европа, Проблемы этнокультурного взаимодействия*, ИЭА РАН, Москва 2006.

²⁰ *Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии*, М.Мартынова, Д. Радојичић. (уред.). Москва, РУДН, 2008.

Marina Martinova

Cooperation with the Institute of Ethnography SASA

**The Balkans Studies: a Project of the Institute of
Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences**

This paper will provide an insight of the cooperation between the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences and the Institute of Ethnography SASA, as well as some general remarks about the projects involving studying the Balkans in Russia. I present the leading publications and projects that include historical complex problems and contemporary everyday and ethno-political processes, and the problems of identity and anthropology.

Key words:

Russian Academy of
Sciences, studies in
ethnology, history and
theory of ethnology

Јелена Тошић

Институт за културну и социјалну антропологију,
Факултет друштвених наука, универзитет Беч, Аустрија

Култура и људска права: поставка и трансформација једне антрополошке теме¹

Од времена када су људска права експлицитно почела закупљати антропологију до данашњице, ова антрополошка тема доживљава кључне трансформације. Док је у јеку културног релативизма антрополошки приступ био веома скептичан према успостављању универзалног система људских права, штитећи културне посебности незападних култура, савремени антрополошки приступи крећу се између релативизма и универзализма. Људска права се данас често посматрају као култура (*culture of human rights*) у контексту процеса глобализације, то јест као систем вредности који се кроз глобалне институционалне структуре (као што су нпр. међународне организације и медији) шири путем међународних докумената, школа, едукација, медија, уметности, друштвених покрета, али се користи и као политичко и војно средство контроле држава.

Посебност антрополошког приступа људским правима чини систематско, етнографско посматрање њиховог значаја и за њих везаних пракси у свакодневном животу људи и друштвених група. У том смислу, антрополошко бављење људским правима отвара нам нова сазнања о томе како појединци и групе успостављају своје системе вредности, свој однос према државним структурама, како осмишљавају отпор и борбу против структура власти, где виде слободе и ограничења свог деловања и – у крајњој линији – шта сматрају добрим животом вредним живљења.

¹ Желим да захвалим Александру Крелу и Зорици Дивац на интересовању за мој научни рад, као и на позиву да учествујем како на крушевачком скупу, тако и у овом броју Зборника Етнографског института САНУ. Предложени рад ослања се на моју докторску тезу *Global Rights and Local Contexts: Menschenrechte und Globalisierung in der post-sozialistischen Transformation Serbiens* одбрањену у Институту за културну и социјалну антропологију Универзитета у Бечу.

Људска права и културни релативизам у антропологији

Кључне речи:

људска права,
културни релативизам,
универзализам,
глобализација,
неолиберализам

Антрополошки став према појму људских права одувек је био амбивалентан. Тако је на пример, изражени ангажман за људска права мањина и индигених народа од стране антрополога био праћен културнорелативистичком критиком универзалних људских права. Та критика је најјасније дошла до изражаја кроз став Америчке антрополошке асоцијације (у тексту антрополога Мелвила Херсковица) према тада настајућој Универзалној декларацији људских Права (од сада *Универзална декларација*) из 1947. године.² Комисија за људска права, која је радила на формулацији Универзалне декларације, затражила је, наиме, стручно мишљење антрополога у погледу следећа два питања:

- 1) да ли друге културе имају концепт људских права који евентуално има сличности са Универзалном декларацијом и;
- 2) да ли се мишљења и представе елита, које би у име дотичних земаља потписале Универзалну декларацију, поклапају са традиционалним системима вредности земаља које они представљају.

Одговор Америчке антрополошке асоцијације је, уместо јасних одговора на ова питања, понудио базично преиспитивање и критику концепције универзалних људских права. Писани став Америчке антрополошке асоцијације према Универзалној декларацији је, наиме, нагласио превасходни значај културних и индивидуалних разлика, то јест њиховог очувања, као и чињеницу да су стандарди и вредности увек релативне, то јест да се морају посматрати у контексту култура чији су *део*. Формулација универзалне концепције људских права која је базирана на западном систему вредности била би, по овом становишту, израз етноцентризма јер је *немогуће оценити појединачне културе кроз универзалне стандарде, јер и у случају да су те културе угњетавајуће, њихови припадници их сматрају најбољим начином живота за њих саме*.³

Са становишта теорије науке, културни релативизам Боасове школе играо је битну улогу у оквиру критике неоколонијализма и асимилаторске имиграционе политике Сједињених Америчких Држава након Другог светског рата. Културнорелативистичка аргументација била је, политички гледано, усмерена на равноправност између индигених култура и социјално

² Melville Herskovits, *Statement on Human Rights*, *American Anthropologist* 49/4, 1947: 593-543.

³ Цитирано из: Sally Angle Merry, *Changing Rights, Changing Culture*, из: Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour, and Richard A. Wilson (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge 2001: 31-56 (32).

дискриминисаних имиграната и привилегованих сегмената америчког друштва. У том смислу, она се подудара са ангажманом за људска права од стране антрополога за време и након културног релативизма – пре свега у погледу друге (социјалних и економских права) и треће генерације људских права (права на развој, то јест, такозваних права солидарности) и права индигених народа.

Новији антрополошки радови на тему људских права⁴ и нови став по питању дебате о универсализму/релативизму и људским правима. Вештачки пренаглашена опозиција – права наспрам културе (тј. универсализам наспрам релативизма и диверзитета) – која само есенцијализује како појам људских права, тако и појам културе, те тиме блокира антрополошко бављење људским правима, замењена је новим процесно-оријентисаним схватањем ових појмова у антропологији. Наиме, ни култура ни права се не могу са антрополошког становишта посматрати као саме по себи дате, затворене и непромењиве категорије. Уместо разумевања културе као датог обрасца вредности и пракси које су *угрожене* и ограничене кроз универзална људска права, смисленије је и ближе реалности поћи од *поља креативне размене и расправе*.⁵ Такође, искључиво статичко разумевање људских права у смислу природног права – људска права као универзалне вредности које се темеље на разуму – представља недовољну основу за истраживање културне утемељености људских права, трансформације правних дискурса у разним социјалним и културним контекстима и сталног развоја и настанка нових концепција људских права (као, на пример, формулисања нових генерација људских права, попут права на развој или права индигених народа). Људска права се, такође, на састоје само од писаних докумената и институција које их надгледају и гарантују, као сто тврди позитивистичко-легалистичко становиште. Као и права, тако се и њихова практична примена налази у процесима сталне трансформације, у контексту свакодневног живота људи и прилагођавања садашњости и специфичним локалним контекстима. Управо ови процеси – а не доношење суда о томе да ли су људска права универзална или релативна – представља основну тему савремене антропологије људских права.

Рedefинисани став антропологије према појмовима културног релативизма и универсализма (људских права), који су некада сматрани непомирљивом опозицијом, антрополошкиња и правница Мари Бенедикт

⁴ J. K. Cowan, M. B. Dembour, and R. A. Wilson, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Richard Ashby Wilson and John P. Mitchell (eds.), Human Rights in Global Perspective. Anthropological Studies of Rights, Claims, and Entitlements, Routledge, London and New York 2003; Olivia Harris (ed.), *Inside and Outside the Law. Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. Routledge. London and New York 1996; Ellen Messer, *Anthropology, Human Rights, and Social Transformation*, из: Moran, Emilio F. Transforming Societies, Transforming Anthropology, University of Michigan Press. Ann Arbor 1996: 165-210.

⁵ J. K. Cowan, M.B. Dembour, and R. A. Wilson, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*: 5.

Дембур види као динамички сукоб, тј. као нестабилну позицију сталног осцилирања између два пола, која укључује свест како о предностима, тако и о ограничењима и релативизма и универзализма. Да би појаснила свој став, она уводи метафору клатна: у тренутку када *морални агент* бива привучен релативистичком аргументацијом, он се осети принуђеним да се окрене универзализму, и обрнуто.⁶ У смислу емпиријског поткрепљења своје тезе, Дембуrowa анализира пресуде француских судова поводом праксе обрезивања младих жена међу имигрантима из Африке. Осуда праксе обрезивања жена (*genital mutilation*), као нехуманог и неприхватљивог чина, служи као омиљени пример универзалистичке аргументације. Како пак показује антрополошка анализа Дембурове, судови у Француској – који се, историјски гледано сматрају једним од *бастiona људских права* – је све друго осим јасна и кохерентна. У оквиру широког спектра пресуда, већину представљају условне казне, што је по Дембуrowој израз *средњег пута* између релативизма и универзализма – осуда чина обрезивања, али без позива на једнозначну и доследну криминализацију истог.⁷

Уместо да постулирају непомирљивост ових појмова, антрополошка истраживања разумевања и праксе људских права у појединачним социјално-културним контекстима могу се, дакле, развијати само путем сталног кретања између аргумената релативизма и универзализма, које користе социјални актери и институције које су предмет антрополошких интересовања. Тако се непомирљива појмовна опозиција, која је кочила антрополошко бављење људским правима, на неки начин сама претвара у објекат и тему антрополошког истраживања људских права. *Rather than seeing universalism and cultural relativism as alternatives which one must choose, once and for all, one should see the tension between the positions as a part of the continuous process of negotiating ever-changing and interrelated global and local norms. (...) The tension is inevitably magnified in our era when there is a drive to set and to implement global standards for humanity.*⁸

Управо контекст напредујуће глобализације, као што је указано у претходном цитату, мења како антрополошко поимање културе, тако и појам људских права, и на тај начин представља основу за нове приступе и питања. Стога ћу у следећем поглављу размотрити неке од антрополошких анализа глобализације које сматрам посебно релевантним за бављење проблематиком људских права.

⁶ Marie-Bénédicte Dembour, *Following the Movement of a Pendulum. Between Universalism and Relativism*. из: J. K. Cowan, M. B. Dembour, and R. A. Wilson, *Culture and Rights, Anthropological Perspectives*: 56-80 (56).

⁷ M. B. Dembour, *Following the Movement of a Pendulum*: 68.

⁸ J. K. Cowan, M. B. Dembour, and R. A. Wilson, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*: 6.

Људска права, глобализација и неолиберализам: антрополошке анализе

У анализи глобализације антрополога, Арјуна Ападураја, људска права су део појма скејп (*scape*),⁹ то јест једне од његових појмовних варијација, такозваног идеоскејпа (*ideoscape*). Идеоскејпови су, по Ападурају, једна од пет димензија *глобалних културних токова* (*global cultural flows*). Они су, по правилу, политичке и идеолошке природе и састоје се од елемената *weltbilda* просветитељства – појмова *слободе, благостања, права, суверенитета, репрезентације* и – главног појма – *демократије*.¹⁰ Пошто је велика *евроамеричка наратија* просветитељства кроз своју глобалну *дијаспору* изгубила на кохерентности, Ападурај сматра да антропологија треба да се позабави управо *преводима* ове наратије у конкретним (културним, социјалним, политичким итд.) контекстима данашњице.

Антрополог Морис Годелије¹¹ убраја идеологију људских права – поред тржишне привреде, институционализоване масовне производње и парламентарне демократије (заједно са вишестраначким системом) – у четири осовине које карактеришу Запад и његово *ширење*.¹² По његовом мишљењу, идеологија људских права је заменила хришћанство. До краја 19. века је *истинска религија* била оличена у хришћанству, и као таква је била основа *цивилизујућих* импликација ширења Запада (Европе и северне Америке). Касније је ова улога преузета од стране идеологије људских права, тј. од њене основе – Универзалне декларације, која се сматра изразом *истинске природе човека*. У том смислу, локално културно и политичко прихватање Универзалне декларације служи као критеријум степена развијености, чије мерило и чијег арбитра опет представља Запад. *The 'true nature of man' is therefore likely to play the same part as that of the former obligation imposed on all*

⁹ По антропологу Ападурају, комплексност данашње *глобалне културне економије* не може се више анализирати кроз бинарне појмовне опозиције (центар/периферија, пуш/пул миграција, произвођач/конзумент итд.). Комплексни појам скејпа (*scape*) означава, по Ападурају, конструкте који су сачињени од политичке, лингвистичке и историјске ситуираности разних актера – националних држава, мултинационалних корпорација, дијаспора, субнационалних група, *фаце-то-фаце* група (села, већих сродствених група, породица) и појединаца. Ови *крајолици* (*ландсцапес*) су основа *измаштаних светова* (*imagined worlds*) појединаца и група (Arjun Appadurai. *Modernity and Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis London 1996: 32, 33).

¹⁰ А. Appadurai: *Modernity and Large. Cultural Dimensions of Globalization*: 36.

¹¹ Maurice Godelier, *Is the West the Mirror or the Mirage of the Evolution of Humankind? Reflections on the Process of Westernization of the World and its Links with the Development of Anthropology*, из: Arizpe, Lourdes (ed.). *The Cultural Dimensions of Global Change. An Anthropological Approach*. Culture and Development Series. Paris 1996: 63-76 (66).

¹² По Годелијеу је кроз формирање капиталистичког запада – посматраног као центра – уследио настанак више „периферија“: најпре у централној и источној Европи, а након тога у колонијама западних земаља. (M. Godelier, *Is the West the Mirror or the Mirage of the Evolution of Humankind?*: 65).

*peoples of the earth to recognize Christianity as the 'true religion'. By this political use of the Declaration of Human Rights, the West appears once again as the mirror in which is reflected and whereby is measured the degree of development of all societies that make up humankind.*¹³ Ако прихватање идеологије људских права фунгира као критеријум степена развоја, не изненађује – како у погледу дешавања у посткомунистичкој Русији закључује Годелије – да Запад прихватање те идеологије везује за економску, технолошку и војну подршку. У том смислу, антрополошки приступи проблематици људских права у контексту глобализације, између осталог, обавезно морају укључивати економско-политичку позадину и последице њиховог *трансфера* у појединачне локалне контексте.

Новији антрополошки радови на тему људских права експлицитно укључују фактор глобализације у своје анализе. Вилсон и Мичел¹⁴ у својој анализи нових тежишта антропологије људских права описују чиниоце који су довели до тога да су се антрополози дистанцирали од чисто релативистичког схватања људских права. Дискурс о *азијским вредностима* (*asian values*)¹⁵ у оквиру Бангкок декларације¹⁶ и кроз њу изазвани отпор цивилног друштва у целом свету довео је, по Вилсону и Мичелу, до тога да су антрополози спознали у којој су размери политичке елите користиле идеологију релативизма да би легитимисале сопствену неискреност и лицемерје. Такође су и други чиниоци – као, на пример, крај хладног рата, конфликти у бившој Југославији и Руанди и стварање одговарајућих трибунала за ратне злочине, као и настанак Међународног суда (укључујући конфликти око истог, такође и непристанак Сједињених Америчких Држава на ингеренције овог суда) – од средине деведесетих година прошлог века све више усмеравали пажњу антропологије ка питањима *глобалне машинерије људских права* (*global human rights machinery*), *глобалне тј, космополитске правде* (*global justice, cosmopolitan justice*) и *светског грађанства* (*world citizenship*).

Поред институционализације транснационалног судства, пре свега је све гласнији *говор људских права* (*human rights talk*), почев од деведесетих година прошлог века па надаље – као, на пример, у погледу права жена или индигених народа – довео до тога да људска права у антропологији бивају

¹³ M. Godelier, *Is the West the Mirror or the Mirage of the Evolution of Humankind?*: 69.

¹⁴ R. A. Wilson and J. P. Mitchell, *Human Rights in Global Perspective*.

¹⁵ По Игњатијеву, главна карактеристика *азијског модела* људских права јесте примат заједнице и породице над индивидуалним правима и слободама, тј. над демократијом (Michael Ignatieff, *Die Politik der Menschenrechte*. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2002: 83).

¹⁶ У оквиру Светске конференције о људским правима у Бечу 1993. године, од стране држава Азије сачињена је декларација о људским правима, која се занима на *азијским вредностима*.

посматрана првенствено у контексту глобализације, то јест *глобалног успона језика људских права*.

*In the past few decades there has been a dramatic increase in negotiations between social groups of various kinds and political institutions, whether at the local, national or supra-national level, phrased in a language of 'rights'. Processes of globalisation have led to rights discourses being adopted widely throughout the world, far from their original sites in the French and American revolutions. (...) the model of rights is today hegemonic, and imbued with an emancipatory aura.*¹⁷

Пошто овај владајући модел садржи веома комплексне и противречне импликације (за појединце и за групе), он пружа антропологији велики простор – како за критичке, тако и за конструктивне анализе и оцене. Кључном антрополошком питању о специфичним *преводима* тј. о самој *преводивости* језика људских права у локалне културне контексте, више се пак не може прићи кроз културнорелативистички резон:

*(...) There is ample scope for anthropologists to evaluate both sympathetically and critically the consequences of the rise of rights language and mechanisms. (...) there are problems in translating a global rights language to the local level, (...) but the old relativist vision of a 'clash of cultures', or the polarities of tradition vs. modernity, or western vs. non-western are too crude to generate much insight. (...) Where anthropologists take a critical view of the definition or operation of rights, this critique now seems more based in analyses of power, discipline and social regulation, rather than the inherent logic of cultures.*¹⁸

Кључни критички моменат за антрополошка истраживања људских права јесте управо укључивање анализе односа моћи, дисциплиновања и социјалних регулација у погледу неолибералних аспеката економске глобализације. Ападурај у том погледу констатује да је пораст броја невладиних организација од 1945. године директно повезан са глобалном циркулацијом и легитимацијом *дискурса и политике људских права*.¹⁹ Иако је за Ападураја неспорно да је систем људских права довео до узлета локалних демократских формација и борби,²⁰ антропологија мора увек узимати у обзир контекст економске глобализације – инструментализацију идеологије

¹⁷ J. K. Cowan, M. B. Dembour and R. A. Wilson, *Culture and Rights*: 1.

¹⁸ R. A. Wilson and J. P. Mitchell, *Human Rights in Global Perspective*: 4.

¹⁹ Arjun Appadurai, *Deep Democracy. Urban Governmentality and the Horizon of Politics*. *Environment & Urbanization* 13/ 2, October 2001: 23-43.

²⁰ Одличан пример у том смислу представља дисидентски отпор у земљама бившег источног блока, који је искористио, кроз Хелсиншку повељу из 1975. године, настали, политички значај и снагу језика *људских права* да би се супротставио репресивним комунистичким режимима у својим државама (пре свега у Пољској, Чехословачкој и Русији). За дубљу анализу тзв. *хелсиншког ефекта* види: Daniel C. Thomas, *The Helsinki Effect. International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism*, Princetown University Press, Princetown and Oxford 2001.

људских права у оквиру неолиберализма. По Ападурају, наиме, постоји разлог за забринутост поводом тога што данашњи систем људских права, евентуално, служи превасходно као *нормативна савест* или *правно-бироократско мазиво* неолибералног економског поретка.²¹

Антрополошке анализе глобализације, поред констатовања све веће повезаности света кроз нпр. нова средства комуникације и транспорта, као и кроз транснационалне политичке и правне институције, и институције цивилног друштва – и тиме омогућеног успона глобалних стандарда правде и људских права – такође садрже и критику неолибералне економске глобализације у погледу права и слобода човека.

По антрополозима Џејн Комаров и Џону Комарову *сабијање времена и простора* (*time-space compression*) и тиме изазвано *зближавање* света – као основни аспект *миленијумског капитализма* (*millennial capitalism*),²² или неолибералне економске глобализације – истовремено је повезано повећањем раздаљине између капитала и рада, то јест радне снаге. Транснационална капиталистичка елита и глобалне форме капитала, наиме, свесно измичу оквиру националних држава, како би заобишли ограничења њихове правне регулативе, као што су пореске обавезе и одредбе о очувању природне средине и социоекономске заштите права радника и радница. Такво удаљавање од социоморалног притиска бива омогућено манипулацијом простора – пре свега, измештањем производње у сиромашније земље са јефтином радном снагом. У неолиберализму *сиромашни више нису пред капијом и газде живе у другом свету изван моралног и правног домета*.²³

Истовременост близине и удаљености јесте основни парадокс глобализације. Све више *материјала за машту*²⁴ (кроз глобалне медије, филмску и маркетиншку индустрију, интернет) и, истовремено, све мање реалног простора за кретање и деловање за већину светског становништва. У складу са овим парадоксом је и глобална поларизација становништва у погледу благостања и слободе. За богате – који кроз глобализоване форме капитала постају све богатији – простор и време више не представљају препреке деловању. Кроз њима доступне модерне технологије, они су постали прави уживаоци *сабијања времена и простора*: кретање, комуникација а тиме и пословање, никад нису били ефицијентнији. Сиромашни, с друге стране, делимично су изложени дигиталној слободи маштања и остају заробљени у

²¹ A. Appadurai, *Deep Democracy*: 26.

²² Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming*, iz: Comaroff, Jean and John L. Comaroff (eds.): *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham & London 2001: 1-57.

²³ J. Comaroff and J. Comaroff, *Millennial Capitalism*: 13.

²⁴ У анализи глобализације, аутора Ардуна Ападураја *машта* (*imagination*) је кључни појам. Њена основа су масовни медији и појачани токови миграције. Ова два фактора данашњице доводе до тога да је већина људи суочена са већим бројем слика *могућих живота* него икада раније (A. Appadurai, *Modernity at Large*).

простору. Модерне информационе и транспортне технологије доступне су им само делимично. Као мигранти и избеглице, по правилу су суочени са рестриктивним имиграционим регулативама богатих земаља.

Социолог и филозоф Зигмунт Бауман, чије је дело једна од битних референци у антропологији глобализације, такође се – као и већина антрополога – дистанцира од еуфоричне слике *умреженог света* у епохи глобализације.²⁵ Бауман, наиме, сматра да је основна карактеристика глокализације²⁶ – истовременост *глобализованог богатства и локализованог сиромаштва*. Глокализација је, по Бауману, пре свега прерасподела привилегија и лишености права, богатства и сиромаштва, перспектива и мањка перспектива, моћи и немоћи, слободе и неслободе.²⁷ Ова поларизација светског становништва – које Бауман у том погледу дели на глобализоване припаднике *првог* и локализоване припаднике *другог* света – није само географска. Иако је неспорна чињеница да убедљиво највећи број сиромашних људи не живи на Западу, и на простору Запада се може констатовати све већи *поп* између богатих и сиромашних. Разлог за то је, пре свега, континуирана *разградња* и приватизација државе благостања, пораст незапослености (пре свега, у сектору производње), *измештање* фаза производње у земље јефтине радне снаге (*outsourcing*), феминизација лоше плаћених послова итд. Обрнут случај је такође битан аспект социјалне економије данашњице. Наиме, и у такозваним сиромашним земљама постоји све богатија мањина која је умрежена са западним капиталом.

Управо у том социјално-економском контексту данашњице мора антропологија посматрати и људска права. Наиме, управо се у земљама *другог света* – економски мање развијеним земљама на Западу, земљама у развоју, т. ј. бившим колонијама и постсоцијалистичким земљама у такозваној транзицији, попут Србије, у којима је слобода кретања ограничена, у којима су социјална и економска права угрожена економским реформама у смислу *шок терапије*, у земљама које су, дакле, изложене пре свега *наличју* глобализације – спровode програми демократизације од стране међународних организација и *граде* људска права. Парадигма демократизације – генерално и посебно у постсоцијалистичким земљама – под људским правима подразумева, пре свега, индивидуална политичка и грађанска права, праћена доктрином слободног тржишта, и запоставља право на социјално-економску сигурност, то јест социјална и економска права појединца. У том смислу,

²⁵ Бауман појам глобализације сматра појмом који је у моди и који не доприноси интелектуалној јасноћи (Zygmunt Baumann, *Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft*, iz: Beck, Ulrich (Hrsg.), *Kinder der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997: 315-333 (316)).

²⁶ Бауман у својој анализи користи појам *глокализације*, Роналда Робертсона. (Roland Robertson, *Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, iz: Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, Sage, London 1995: 25-44).

²⁷ Z. Baumann, *Schwache Staaten*: 324.

познати историчар и теоретичар људских права Ричард Фалк констатује драстично сужење концепта људских права (датог Универзалном декларацијом) у епохи неолиберализма и апелује за очување целовитог схватања људских права. *To the extent that the text of the Universal Declaration authoritatively identifies the scope of human rights, neoliberal ideology amounts to a drastic foreshortening with no legal or moral mandate. Human rights are narrowed to the point where only civil and political rights are affirmed. In the more general normative language of the day, 'individual freedom' and 'democracy' are asserted as beneficial, and indeed necessary, to the attainment of economic success via the market. By implication, moves to uphold social and economic rights by direct action are seen as generally dangerous to the maintenance of civil and political rights because of their tendency to consolidate power in the state and to undermine individualism.*²⁸

Иако је значај индивидуалних права у постауторитарним државама – попут Србије – неспоран, исто тако је неопходан ангажман за одржавање права на рад и благостање, то јест социјално-економску сигурност свих грађана, а посебно угрожених сегмената популације, попут мањина, жена, незапослених младих, пензионера итд. Концепт, систем и пракса људских права бивају, наиме, *праведна* само када се посматрају као целина која укључује како грађанска и политичка, тако и социјална и економска права.

Друштвени живот људских права: значај и опсег етнографије људских права

Поучена дебатом о културном релативизму и универзализму, антропологија данас не заузима нормативан, већ првенствено теоријско-емпиријски став према људским правима, који се темељи на студијама случајева и на компарацији. Овакав приступ јој омогућава да у својим анализама обухвати реалну вишезначност концепта и праксе људских права, и њених често неочекиваних последица у специфичним друштвено-културним контекстима, без губљења из вида глобалних токова и расподеле моћи. Као такав, антрополошки приступ људским правима тежи да обухвати чињеницу да људска права социјалним актерима могу бити како средство борбе за слободу и еманципацију, тако и механизам угњетавања и одржавања неједнакости.²⁹ Исто тако, емпиријски антрополошки приступ обелодањује и анализира чињеницу да се језиком људских права могу служити социјални актери и групе најразличитијих идеолошких провинијенција – они који не губе из вида целовитост концепта људских права, потребе и интересе других (као, на пример, запатистички покрет у Чијасима Мексика), али и они који прихватају само оне аспекте концепта људских права који служе остварењу

²⁸ Richard A. Falk, *Human Rights Horizons. The Pursuit of Justice in a Globalizing World*, Routledge, New York London 2000: 48.

²⁹ Jane K. Cowan, *Culture and Rights after Culture and Rights*, iz: *American Anthropologist* 108/1, 2006: 9-24.

њихових циљева (као, на пример, актуелна влада Сједињених Америчких Држава или мултинационалне корпорације).

У свом закључном тексту, специјално фокусираном на људска права, у часопису *American Anthropologist* из 2006. године, антрополог Ричард Вилсон³⁰ описује опсег антропологије људских права, која може допринети целовитијем разумевању процеса глобализације људских права кроз следећа водећа питања:

- На каквим се процесима и структурама темеље захтеви социјалних актера за гаранције људских права (нпр. на етничком или националном идентитету, сродству, религиозној припадности, полу итд.)?
- Како разни социјални актери поимају разне правне захтеве, имунитете, привилегије и слободе које бивају формулисане *језиком људских права*?
- Како примењују или одбијају исте, и са којим циљем?
- Како се у оквиру *сусрета* са глобалним језиком и системом људских права мењају религиозне концепције, поимање идентитета, тела, правде, сродничких обавеза итд.?
- Да ли се дешава и обрнути процес – утицај локалних фактора на глобални систем људских права?

Антропологија људских права која поставља наведена питања не базира се само на концепту писаних докумената и нормативних ставова, већ и на истраживању социјалних и културних процеса који се одвијају у оквиру и око формалних правних пракси и формулација, а који су често скривени у сенци официјелне политике.³¹ Само је овакав антрополошки приступ људским правима у стању да целовито обухвати разне димензије *друштвеног живота права* (*social life of rights*) и као такав, ступи у конструктивни интердисциплинарни дијалог са другим научним приступима проблематици људских права данашњице.

³⁰ Richard Wilson, *Afterword. 'Anthropology and Human Rights in a New Key'. The Social Life of Human Rights*, *American Anthropologist* 108/1 2008: 77-83.

³¹ R. Wilson, *Afterword. 'Anthropology and Human Rights in a New Key'*: 78.

Jelena Tošić

Culture and Human Rights: Framing and Transforming an Anthropological Issue

Since the times of cultural relativism, when anthropology explicitly started to deal with human rights, up to the present, this issue has undergone crucial transformations. In the heyday of cultural relativism the anthropological approach was very sceptical towards the creation of a universal human rights value-framework and invoked the necessity of guarding cultural specificity (especially of non-western cultures). By contrast, contemporary anthropological approaches move between relativism and universalism, and furthermore transform this very movement into the object of the anthropological study of human rights. Human rights today are often viewed as culture (*culture of human rights*) in the context of globalization. They are viewed as a value system which spreads through global institutional structures and processes (such as international organizations, and media) by means of international documents, schools, workshops, news broadcasts, art, social movements etc. but also often serves as a legitimization and an instrument for the political and military control of (particular) states.

Key words:

human rights,
cultural relativism,
universalism,
globalization, neo-
liberalism

The distinctiveness of the anthropological approach to human rights is the systematic, ethnographic analysis of their meaning and the agency-patterns attached to them in the everyday lives of individuals and groups. In that sense the anthropological inquiry into human rights provides us with new insights on how individuals and groups frame their value systems, their relationship with state structures, how they organize resistance and struggle against ruling structures, where they see freedom and constraint of their own actions, and finally how they conceive a *good life worth living for*.

The present paper deals with the transformation of the anthropological relativism/universalism debate in regard to human rights in the past and the present. Subsequently the paper discusses relevant anthropological concepts of human rights in the context of contemporary globalization processes. A special focus thereby is the neo-liberal *narrowing* of the human rights concept through the neglect of social and economic rights. After some broad comments on the post-socialist context, the paper concludes with a layout of the ethnographies of *the social life of rights* as framed by the latest contributions of the anthropology of human rights.

Gabriela Kiliánová

Institute of Ethnology,
Slovak Academy of Sciences, Bratislava

Culture as Difference: Ethnological Studies on Identity

In one of his summarizing studies Lawrence Grossberg stated following six important models of cultural studies: 1. culture as text; 2. culture as communication; 3. culture as difference; 4. culture in socio-political space; 5. culture in institutions; 6. from culture to discourse and everyday life. Starting from the six models the essay discusses current paradigms in cultural studies and its influence upon or blending with European ethnology, cultural and social anthropology. The author moves further towards the particular model *culture as difference* and focuses her attention on (collective) identity as its central concept. The theoretical discussion are supported by some examples from studies finished recently within the project the Centre of Excellence of the Slovak Academy of Sciences: *Collective Identities in Modern Societies. Central European Region*. Empirical and theoretical results of the project will be discussed in the context of the model *culture as difference*.

The paper aims to contribute towards discussions on different images of culture, which were the central theme of the congress *Slike kulture nekad i sad* [Images of culture in the past and today] organized by the Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts in Belgrade.¹ The mainstream discourse in social sciences recently – at least in my view – has been based upon the theoretical premise that culture can be studied as a construct, as an image in the minds of people, that is in the minds of actors of social processes. In other words the argumentation follows the constructivist approach, which refers to cognitive representations in the minds of actors. According to the argumentation the research

Key words:

culture as difference,
collective identity, *us* and
the others, social groups

¹ I wish to sincerely thank the organizers for their kind invitation to the congress, held at the occasion of sixtieth anniversary of the Ethnographic Institute SASA in Kruševac, October 16-19, 2007 and for the possibility to present my paper at the meeting. This work was supported by the Scientific Grant Agency of the Ministry of Education of Slovak Republic and the Academy of Sciences, Project Number 2/0041/08

mostly results in investigations on images, categories, values, norms etc. of people as individuals and/or as members of social groups.

Yet, we are not psychologists but ethnologists and we should rely or we want to rely on our research methods, which are especially field work ones – observations, interviews with respondents etc. Therefore, the question may be raised how ethnologists can investigate mental representations by means of their research methods? In my opinion, ethnologists are not able to investigate mental representations as such. However, they can, on the one hand, *observe the consequences* of mental representations, which are activities, actions, behavior of actors, who act consciously or unconsciously under the influence of their culture,² and on the other hand ethnologists can provide interviews and follow the narratives of actors, who reflect their (individual or collective) activities, actions, and behaviors. This might be the way for ethnologists to approach cultural representations.

In the short essay I would like to concentrate my attention firstly on six models of cultural studies defined by Lawrence Grossberg.³ I will argue that cultural studies have developed a visible and important influence on the academic discourse since the eighties of the 20th century. I assume that this development created a direct impact on the changes of paradigms in social sciences and humanities including ethnology, social and cultural anthropology in the period.

The second target of my essay will be to turn reader's attention towards one particular model of approaching the culture, namely towards the research of *culture as difference*. In this context I will focus the discussion on (collective) identity as central concept of the model.

Thirdly, theoretical ideas will be supported with some data from studies finished recently within the project Centre of excellence of Slovak Academy of Sciences entitled *Collective Identities in Modern Societies. Central European Region*.⁴ The interdisciplinary research was focused on processes of construction,

² In this respect I define the culture as a structure of images, categories, values, norms etc. in the minds of people, i.e. as a structure of representations.

³ Grossberg, Lawrence: *Globalization and the „Economization“ of Cultural Studies*. In: Lutz Musner – Gotthard Wunberg eds.: *The Contemporary Study of Culture*. Wien, Turia+Kant 1999, 23-46.

⁴ The project *Collective Identities in Modern Societies. Central European Region*. (hereafter referred to with the acronym *Processes*) was an interdisciplinary program gathering twenty seven researchers from fields of ethnology, German studies, folklore studies, history, philosophy, linguistics, religion studies, sociology, social psychology and political science. The project, carried out in 2002-2006, was led by the Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences (hereafter referred to as SAS) in Bratislava. The principal investigator of the project was doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc. Remanining participating institutions included: Institute of History SAS, Institute of Philosophy SAS, Ľudovít Štúr Institute of Linguistics SAS, Cabinet of Oriental Studies SAS, Sociological Institute SAS, Institute of Social Sciences SAS in Košice, Philosophical Faculty of the Comenius University in Bratislava – Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Department of History, Department of German and Nordic Studies,

reproduction and transformation of collective identities in modern society in Slovakia from the 16th century till contemporary period. And it is this abovementioned approach that plays with the central concept of the model *culture as difference*.

Concerning the first point, Lawrence Goldberg published in the late nineties an interesting summary of research tendencies, research orientations and results in cultural studies in the second half of the 20th century. He stressed the importance of development of cultural studies in the last years and their impact upon the main discourse in social sciences and humanities. In the late seventies and at the beginning of 1980s the main paradigm, which was in the time *society*, was gradually exchanged for another paradigm being the *culture*. The entrance of a new paradigm, later on designated as the cultural turn, changed the research orientations of social sciences and humanities and brought in new research questions such as: what are the relations between 'us and the others', between majority and minority, nations and ethnic groups, between centre and periphery? What are the symbolic representations of the studied phenomena?⁵

In fact, the new research questions – developed among the protagonists of cultural studies – carried on with some previous discussions that had started in the domain of ethnology, social and cultural anthropology and social history as early as in the fifties, or in some cases even earlier. The disciplines and their research – with the assistance of cultural studies in the seventies and eighties of the 20th century – were brought to the center of academic discourse. One should remember for example that Geertz cultural anthropological key term *thick description* became popular also thanks to the development of cultural studies, which introduced this and other terms as intellectual tools into the broad interdisciplinary scholar discourse.⁶

Lawrence Grossberg argued that since the eighties cultural studies used six models, which allowed to approach the culture from different analytical perspectives. Firstly, cultural studies researched *culture as text*. The model

Academia Istropolitana Nova in Svätý Jur. The project resulted in numerous books and scientific papers. I will name only two final and most important works: scientific monograph Vladimír Krivý, Oľga Danglová: *Svet mnohých „my a oni“*. *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku*. [The world of many "we and the others". Collective identities in contemporary Slovakia]. Bratislava, Centrum excelentnosti SAV „Kolektívne identity“, 2006. ISBN 80-85544-50-4; Gabriela Kiliánová, Eva Kowalská, Eva Krekovičová (eds.): *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít* [We and the others in modern society. Constructions and transformations of collective identities]. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, 2008, in press. For more information about the project see <http://www.uct.sav.sk/en/projectsgrants.htm>

⁵ Lutz Musner, Gotthard Wunberg: *Kulturstudien heute. Eine Gebrauchseinführung*. In: Lutz Musner – Gotthard Wunberg eds.: *The Contemporary Study of Culture*. Wien, Turia+Kant 1999, 9-15.

⁶ Aleida Assmann, *Cultural Studies and Historical Memories*. In: Lutz Musner, Gotthard Wunberg eds., *The Contemporary Study of Culture*. Wien, Turia+Kant 1999, 85-99.

“address(ed) the question of the role of cultural forms and practices in the social totality”. As Grossberg explained, the approach specified the “common bond that unites the disparate elements of the social formation into unified totality (whether harmonious or not)”.⁷ The second model defined *culture as communication*. In this approach scholars “address(ed) the relationship between cultural forms and practices on the one hand, and social position and experience on the other. This model assumes that culture is always communicative and can be mapped as it were onto a two-dimensional grid”.⁸ The model was used and developed in two variations: one following the scientific tradition in the USA (symbolic interaction theory) and the other in Great Britain (dialectic between domination and resistance). Thirdly, cultural studies understood *culture as difference*. I will discuss this model especially in the further part of my essay. Fourthly, cultural studies were concentrated on *culture in socio-political space*. Such model focused its attention towards the relationship between culture and state and developed theories of hegemony “as a relational structure of power unavoidably implicating culture in state apparatuses and governmental logics”. I would like to highlight the development of theory of hegemony in this model because “(it) has important lessons about the political articulations of the popular as everyday discourses and logics, and about the multidimensionality and complexity of the articulations of social differences and identities”. At the same time, it should be mentioned that within the model a new variation of the spatial deployment of culture was researched, namely *culture in global space*.⁹ The fifth model on culture could be perceived as a closely related to the previous one. The researchers¹⁰ inspired by Michel Foucault concentrated on the institutional articulations of power and knowledge. As Grossberg explained: “(T)his work focuses on the material effects of bureaucratic cultural apparatuses; it looks at how institutional discourses produce a particular structure of the subject itself as an historical effect of power”.¹¹ Lastly, Grossberg named his sixth model *from culture to discourse and everyday life*. Such approach tried to describe the relationships of discourse and everyday life and “it challenge(d) the reduction of cultural construction to the mediating role of meaning, the reduction of circulation to the opposing moments of production and consumption, the identification of subjectivity and agency, the primacy of the negative in the construction of identity, and the primacy of time over the space”.¹² Grossberg concluded his mapping of the six models of culture with the statement that according to his knowledge the first and second models are ‘becoming residual’ in cultural studies, the third and fourth models are currently ‘dominant’, and the fifth and sixth models could be interpreted as ‘emergent’.

⁷ L. Grossberg: *Globalization and the “Economization” of Cultural Studies*, p. 31

⁸ *Ibid*, 31

⁹ *Ibid*, 33-34.

¹⁰ Grossberg mentioned explicitly the achievements in Australian cultural studies by the sociologist Tony Bennett and the historian Ian Hunter.

¹¹ *Ibid*, 35.

¹² *Ibid*, 36.

I will come back to the model *culture as difference* with its central concept of 'identity', which Grossberg marked out in the last years as the 'dominant' approach. According to Zygmunt Bauman the research on identity was such a productive field in the last decades of the 20th century that "the traditional issues of social sciences were modified in order to fit in the main discourse turning around the axes of identity".¹³ *Culture as difference* is an approach concerned with the processes of identity construction, i.e. with the production of self and the other as the assumption of difference. As Grossberg pointed out further on research questions had been concentrated upon the relations of signification and representation, between the identity and agency. In fact the researchers investigated mostly the relationship of culture and experience. Grossberg concluded that "the common element in the conception of culture might be described by the relationship of culture and experience, where the former serves in some way as a representation of and for the latter..."¹⁴

Having these ideas in our minds I would like to draw our attention to the third part of my paper, which consists of some examples from the research in the Project Centre of Excellence *Processes*. In the interdisciplinary project we firstly defined collective identity very broadly as the shared awareness about 'we' distinguishing 'us' from the 'others'. The main consideration was turned towards groups but individuals were also in centre of our research because it was necessary to follow them as actors of group construction or group termination. Collective identities were investigated as processes connected with the beginning of group imagination, development of group notion and with the appropriation of such an idea and the identification with it by the group members. In our research we followed the construction, reproduction and transformation of collective identities connected with large social groups. Our studies were focused on (Slovak) nation, ethnic minorities, religious groups or denominations, language groups, and gender groups in Slovakia. Collective identities were understood as *products* of the processes of building and transformation of historical (economic, social, ideological and cultural) context in particular. But simultaneously we studied representations of identities as well (for example of national identity). Secondly the identities were investigated as *really existing* entities to which the actors (politicians, leaders of the

¹³ Zygmunt Bauman, *Individualizovaná spoločnosť*. [Individualized Society]. Praha, Mladá fronta, 2004, p. 166. About the studies on identity see also: Gerd Baumann, Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/ Alterity. A Structural Approach*. New York – Oxford, Berghahn Books, 2004; Russel Hardin, *Identity: Social*. In: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Amsterdam - Paris - New York – Oxford – Shannon – Tokyo, Elsevier 2001, Volume 11, 7166-7170; Tanya Marie Luhrmann, *Identity in Anthropology*. In: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences, Amsterdam - Paris - New York – Oxford – Shannon – Tokyo, Elsevier 2001, Volume 11, 7154 -7159; David A. Snow, *Collective Identity and Expressive Forms*. In: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (eds.), International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Amsterdam - Paris - New York – Oxford – Shannon – Tokyo, Elsevier 2001, Volume 4, 2212 – 2219.

¹⁴ L. Grossberg, *Globalization and the "Economization" of Cultural Studies*, 33.

movements, group elite, or the group members) refer to. The actors confirm the entities (with the help of narrations, images etc.) or they change them. However, as Pierre Bourdieu pointed out, the process can go further. I am referring to his ideas that the knowledge of social world, shared by the actors, not only gives the common and adequate representation of the group but the common knowledge of social world can impose the social change, can mobilize for political, or social actions. And these actions will produce the change of the social world.¹⁵ Therefore the participants of the project *Processes* tried to research mutual relations between the actions, between the representations about the social world among the actors as well. Thus they investigated mutually dependent processes of social change: changes of social reality and cognitive representations of the changed social reality.

Lastly, I would mention another very important approach we used in our research, which was inspired by the works of Rogers Brubaker. We tried to avoid *groupism*, by which Brubaker „mean(s) the tendency to take discrete, bounded groups as basic constituents of social life, chief protagonists of social conflict and fundamental units of social analysis.¹⁶ Such approach in empirical studies of national, ethnic or language groups in Slovakia not only revealed central elements of (collective) identity constructions but took into consideration other processes as well. I mean the processes, which were not fulfilled, which did not reach their goals. In other words, in some cases we followed actors who failed in group constructions and ideas, which were not successful, were not adopted by the group members and forgotten. That means we followed the processes of group construction in defined historical context with the notion that such processes could be divided in several periods, could involve different actors, different strategies. Some of them would reach the goal, would be adopted and reproduced by the group members and some of them would not. Key research questions in such cases were: how it could happen and why it happened like this. The research of the divergent or convergent, continuing or interrupted processes and their results thus brought in more detailed and complex information about the processes of collective identity construction in the particular historical context of Slovakia and Central Europe and in the given period from the 16th century till the present time.

Conclusion

One of the approaches towards the images of culture could be the study of *culture as difference*. Researchers, who use the approach, are concerned with its central concept *identity*, more precisely with concept of *collective identity*. Research

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Description and Prescription: The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness*. In: Pierre Bourdieu: Language and Symbolic Power. Oxford - Cambridge, Polity Press, Blackwell Publishers 1994, 127-136. See also Pierre Bourdieu, *Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region*. In: Pierre Bourdieu: Language and Symbolic Power, Oxford - Cambridge, Polity Press, Blackwell Publishers 1994, 220-228.

¹⁶ Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups*. In: Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2004, 8 ff.

approaches usually start from the images of ‘us’ and the ‘others’. However, discussions concerning the concept of *identity* in the last years have brought multilayer and multilevel understanding of the concept, which was followed by new research questions. From among many inspirations in the discourse I found the following ideas especially fruitful and productive: Pierre Bourdieu’s idea of the mutual relationships between knowledge of social world as cognitive representation shared by the members of the same group and its potential to impose actions, which in fact will result in the changes of the social world. Secondly, the need to avoid groupism in identity studies as it was discussed and defined by Rogers Brubaker. And lastly, the inspirations from the ageless and still original approach of Fredrik Barth, who turned our attention towards cultural differences as the product of social communication and social boundaries.¹⁷ I would argue that these ideas could help us along the future path towards better understanding of *slike kulture* (images of culture) and especially in its image as *difference*.

¹⁷ Fredrik Barth, *Introduction*. In: F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*, Johansen & Nielsen Boktrykkerl, Oslo 1970.

Габриела Килианова

Култура као различитост: етнолошке студије идентитета

Гросберг, у једном од својих новијих радова, наводи шест модела културних студија:

1. култура као текст,
2. култура као комуникација,
3. култура као различитост,
4. култура у друштвено-политичком простору,
5. култура као институција,
6. од културе према дискурсу и свакодневном животу.

Кључне речи:

култура као различитост, колективни идентитет, *ми* и *остали*, друштвене групе

Ослањајући се на ове моделе, у овом раду укратко разматрам тренутне моделе културних студија у Словачкој, њихов утицај и прожимање са европском етнологијом/социјалном антропологијом. Даље, фокусирам се на модел културе као различитости, а нарочито на колективни идентитет као централну тему. Ова теоријска дискусија ће бити поткрепљена подацима мојих студија и истраживања, у оквиру пројекта Центра изврсности Словачке академије наука: *Колективни идентитети у модерним друштвима. Централноевропски регион*. Овај пројекат је, у оквиру матичне куће – *Етнографског Института Словачке академије наука Братислава* – трајао од 2002-2006. Током овог периода мултидисциплинарни тим је истраживао процесе конструкције, реконструкције, продукције и трансформације колективних категорија и идентитета. Емпиријски и теоријски резултати пројекта анализирани су у контексту модела култура као различитост.

Ingrid Slavec Gradišnik

Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana (Slovenija)

Institucije in produkcija etnološkega znanja

Prispevek nakazuje pomen preučevanja institucij v razvoju znanstvenih disciplin. Institucije so prostori raziskovalne, izobraževalne/pedagoške, prezentacijske infrastrukture, so prizorišče dnevne oz. frekventne komunikacije med znanstveniki, so prostor, kjer nastajajo, se prenašajo in negujejo habitualne prakse splošno akademske in disciplinarne kulture. S svojimi dosežki so tudi mesta avtoritete in družbenega ugleda, nadzovanja in izključevanja. Medsebojno razločevanje je v slovenskem primeru mogoče deloma interpretirati na podlagi razmerja med privrženostjo disciplinarni tradiciji in težnjami po disciplinarnih inovacijah, ki zarisujejo njihovo obzorje, v veliki meri vgrajeno v institucionalno kulturo. Raziskovalna izhodišča se izrisujejo v kontekstu avto-etnografije produkcije znanja.

The academy is as puzzling and full of contradictions as any other field site.

At times, it appears so steeped in tradition as to be both obsolete and impregnable; at other times, it seems assailable from all sides, subject to the whims of fashion.

(Auto-ethnographies, 1¹)

Prolog

Marsikateri propedevtični priročnik, ki kot pomemben element spoznavanja discipline vsebuje vsaj kratek zgodovinski pregled, navaja kot mejnike prve in v poznejšem razvoju pomembne institucije. Institucije se bolj ali manj prekrivajo s „šolami“ kot disciplinarno prepoznavnimi (teoretskimi, metodološkimi) usmeritvami, ki seveda lahko presežejo meje institucije, v okviru katere se razvijajo, in postanejo same institucija.

Ključne besede:
etnološke ustanove,
institucionalna
kultura; Slovenija

¹ Anne Meneley in Donna J. Young (ur.), *Auto-ethnographies. The Anthropology of Academic Practices*, Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2005.

Osnovni pomen samega izraza „institucija“ kaže na dve ravni: na formalni, organizirani okvir delovanja določene skupine ljudi in na vsebino delovanja.² V tem smislu lahko govorimo o ožjem ali širšem pomenu samega izraza: institucije so poklicne ustanove, strokovna / znanstvena društva, „šole“, (teoretske, metodološke, idr. specializirane „smeri“), v širšem pomenu pa tudi vsa kontinuirana dejavnost (npr. raziskovalni programi, znanstvene publikacije, konference), ki je sicer morda strukturno spremenljivejša, vendar so njeno vezivo sorodne ideje, prakse, cilji. Navsezadnje lahko kot posebne vrste institucijo razumemo tudi posameznike – ustanovitvene očete, vodilne zagovornike prepoznavnih znanstvenih nazorov, ki so pustili dolgotrajnejše sledi v disciplini.³ To je podoba, ki jo zarisuje pogled z vidika discipline oz. njene refleksije, drugačne odgovore o tem, kaj je disciplina, konkretno etnologija, folkloristika, pa bi najbrž dobili, če bi to vprašanje naslovili na laike.⁴

Pomen institucij za disciplino in njeno znanje je odvisen tudi od tega, kako razumemo znanost in njene posamične vede posebej.⁵ Danes so odgovori na to vprašanje zahtevnejši in kompleksnejši od tistih, ki so jih od 19. stoletja ponujali

² *Slovar slovenskega knjižnega jezika* navaja dva osnovna pomena: 1. *javna, organizirana skupnost ljudi za opravljanje kake dejavnosti; ustanova*; 2. *z zakonom ali normami nastala ustaljena oblika odnosov med ljudmi ...; družbena institucija*. *Webster Unabridged Dictionary* pomena dopolnjuje, npr. s pristavkom, da gre za ustaljen in strukturiran vzorec ravnanja ali razmerja, ki je sprejet kot pomemben del kulture (npr. institucija zakona/poroke, družine), pa tudi splošno poznana oseba, stvar ali praksa.

³ V slovenskih razmerah imajo morda tak status med utemeljitelji discipline npr. K. Štrekelj in M. Murko, pozneje V. Novak (kot univerzitetni profesor), N. Kuret (kot znamenit raziskovalec prazničnega življenja), Z. Kumer (kot etnomuzikologinja), S. Kremenšek (kot univerzitetni profesor), N. Križnar (kot promotor etnografskega filma), J. Bogataj (v medijih najpopularnejši etnolog), D. Ovsec (medijsko in za Ljubljano popularen etnolog), če brez utemeljitve naštejemo le nekaj posameznikov, katerih delo je v Sloveniji odmevno sicer na povsem različnih ravneh in v različnih kontekstih. Med trajnejše institucije sodijo npr. tudi kontinuirana sodelovanja, publikacije, interesne skupine (pri nas npr. od 50. let *Alpes Orientales*, od 80. let slovensko-hrvaške etnološke paralele, MESS – Mediterranean Ethnological Summer School od 90. let; v povezovalnem smislu je različno intenzivno pomembno tudi Slovensko etnografsko/etnološko društvo.

⁴ Splošno je promocija etnologije in folkloristike predvsem zaradi poudarjanja pomena kulturne dediščine od nacionalnega do lokalnega nivoja izrazitejša v času po slovenski osamosvojitvi; tudi na „terenu“ deluje množica lokalnih društev, poimenovanih „etnografsko“, „etnološko“, „folklorno“ društvo. To pomeni, da je za etnologijo še vedno zaščitni znak predvsem ekspertnost v zvezi s kulturnimi tradicijami.

⁵ Zgodovinarji znanosti so obsežno obravnavali arbitrarnost kriterijev „znanstvenosti“: gre zgolj za reflektirano, nezdravorazumsko mišljenje o svetu, ki nas obdaja, so to velika dela, ki pišejo o teh vprašanjih, so to teorije, oz. ali gre za specifičen zbir kriterijev, ki ločujejo znanstveno od neznanstvenega. Konkretno: je za etnologijo to že evidenca o človeški ustvarjalnosti in kulturni raznovrstnosti, so to najstarejše misli („prototeorije“) o vsem, kar pojasnjuje kulturnost, njeno univerzalno in relativistično dimenzijo, ali prve teorije, ki jih nekateri postavljajo npr. V 18., drugi v 19., tretji šele v 20. stoletje, je to premišljeno in organizirano – institucionalizirano raziskovanje itn.

pozitivisti.⁶ In to vsaj iz dveh razlogov. Prvi je povezan s splošno sprejetim dejstvom, da znanosti ni mogoče ločiti od (zgodovinskega, družbenega, kulturnega) dogajanja, v katerem delujejo, da nastanejo in živijo v prepletu z drugimi človeškimi praksami in zato tudi ne morejo prikriti (po)vez(anost)i z njimi. Drugi razlog je dejstvo, da so na začetku 21. stoletja načini produkcije znanstvenih spoznanj, pa tudi socialne in kulturne kompetence podvrženi korenitim spremembam: te so opazne na konceptualni ravni, v izobraževanju, v preoblikovanju disciplin in utrjenih ustanov in njihovih praks, v medsebojnih komunikacijah, tudi v promociji znanstvenih in strokovnih spoznanj v širši javnosti. Drugačni pa so tudi pogledi na spremembe in njihove učinke: zahtevajo večjo avtorefleksivnost in transdisciplinarnost, poglobljenejšo tematizacijo heterogenih relacij med znanjem, znanostjo in družbo, konkretno tudi politiko znanja in posamičnih disciplin, še posebej njihovo etiko. Ti pogledi so se v evropski etnologiji oz. etnologijah deloma tudi že udomačili v novejših študijah tako disciplinarne zgodovine kakor refleksijah tekočih praks.⁷

Številne, danes že klasične razprave in definicije znanosti upoštevajo njihovo intelektualno in socialno komponento.⁸ Obe sta zaobseženi pri definiciji pojma „disciplina“; naj za zgled navedem le dve: disciplina „zajema... v svojem dragocenem semantičnem ozadju tako specializirano notranje hierarhizirano družbeno skupino, poklic, izobrazbo kot urejen skupek specifičnih vednosti oz. znanj z lastnimi oblikami njihove zgodovinske in družbene transmisije“ (Guattari); disciplina je „organizacijski način profesionalnega življenja posebnih skupin akademikov, ki so intimno povezani z intelektualnimi nalogami, s katerimi se ukvarjajo“ (Becher). Pojem torej obsega določeno področje vednosti in z njo povezano skupino akademikov: v kognitivni sestavini je vsebovan 'predmet', v družbeni skupini pa 'disciplinarna skupnost'.⁹ Takšne skupine povezujejo skupne (notranje) intelektualne naloge posameznikov in hkrati tudi »zunanje potrebe«, ki so glavni generatorji institucij. Discipline torej ni brez njenih praktikantov s posebno izobrazbo, brez skupine, ki jo povezuje poklicno življenje, njen glavni interes pa je produkcija in reprodukcija znanja.

Ob tem ni mogoče prezreti razmerja med individualnim in kolektivnim angažmajem (je institucija res skupina enako/podobno mislečih in angažiranih posameznikov)¹⁰ pri definiranju poslanstva in ciljev ustanov, pri njihovi

⁶ Pozitivisti z „znanstvenostjo“ niso imeli posebnih težav: postavili so kriterije, ki ločujejo znanstveno od laičnega: to so definiran „predmet“, so metode in cilji, s katerimi se definira vsaka disciplina in se z njimi tudi loči od drugih.

⁷ Razvidno je npr. iz publikacij, ki jih posamične institucije izdajajo ob svojih jubilejih in se v njih ozirajo na večdesetletno delo in takšnih, ki na raznovrstne načine ob okroglih življenjskih obletnicah ali posthumno predstavljajo delo svojih članov.

⁸ To je v širšem pomenu pojma „paradigma“ upošteval tudi T. Kuhn.

⁹ Sonja Kump, *Akadska kultura*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1994, 77.

¹⁰ Deloma o tem govorijo poskusi tipologij poklicnih oz. organizacijskih kultur : npr. šibke/močne kulture (kulturne razvrstitve upoštevajo moč, izogibanje negotovostim, razmerje med individua-

organizaciji in tudi v razmerjih s širšim okoljem – z družbo, politiko, drugimi sorodnimi institucijami, z odgovori na partikularne in splošnejše izzive, ki jih življenje ponuja v znanstveno obravnavo.

V komparativni perspektivi študija intelektualne, institucionalne in biografske zgodovine¹¹ lahko prav zaradi različnih okolij pričakujemo pomembne razlike, a tudi podobnosti, ki so povezane s translokalnim oz. transnacionalnim značajem disciplin.

Slovenski zgled

Iz predzgodovine etnologije vemo, da so k etnološki/folkloristični vednosti veliko prispevali posamezniki, ki so se z različnimi nagibi ukvarjali s temami, ki jih še danes imamo za etnološke/folkloristične: to so bili laiki in izobraženci vsaj od razsvetljenstva naprej, ko se je začela disciplinarna problematika – ponekod prej, drugod pozneje, polagoma osamosvajati od drugih področij (npr. historiografije, geografije, filologije), ko se začnejo sprva še nesistematično pojavljati oznake etnografija, etnologija (in nacionalne prevedenke).¹² To brstenje je povezano z modernizacijo evropske družbe in njenimi razsvetlenskimi projekti, in pa procesi graditve nacij (in nacionalnih držav), ki jih je z drugačnega horizonta podpiralo romantiško gibanje v prvi polovici 19. stoletja, ki je mdr. izostrilo zavest o kulturni diferenciranosti v formi dualizma, tj. razpočenosti kulture na t. i. visoko in ljudsko kulturo, na civilizacijo in primitivno kulturo. S tem je bila bistveno zaznamovana tako konstitucija antropoloških disciplin kakor tudi etnologije v formi narodopisja, etnografije, folkloristike.

Tako kakor drugod po Evropi imata tudi etnologija/folkloristika v Sloveniji svoje disciplinarne nastavke (v pomenu problematike in raziskovalnih metod, a tudi spoznavnih ciljev) v omenjenih dveh obdobjih.¹³ Do druge polovice 19. stoletja so

lizmom in kolektivizmom, moškimi in ženskami, dolgotrajnimi in kratkotrajnimi naravnostmi (Hofstede); ali pa upoštevajo odzivnost in tveganje (Deal in Kennedy); razločke med močjo, vlogami, cilji/nameni, osebnostmi (Handy); tri kognitivne ravni (zunanji znaki, vsebina, tihe podmene oz. nepisana pravila (Schein); razvojne značilnosti od individualne, skupinske do organizacijske ravni (gl. Organizational Culture. V: Wikipedia (<http://en.wikipedia.org/>), 17. 9. 2007).

¹¹ To so prevladujoče, na pa tudi izključujoče se smeri v pisanju disciplinarne zgodovine. Gl. James Urry, *History of Anthropology*, Alan Barnard in Jonathan Spencer (ur.), Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London in New York: Routledge, 1996, 278.

¹² Več o tem npr. v Angelos Baš, *K slovenskemu imenu za etnologijo (1843–1857)*, Traditiones (Trad.) 10-12 (1981–1983), Ljubljana 1984, 153-164; Jurij Fikfak, *Ljudstvo mora spoznati sebe. Podobe narodopisja v drugi polovici 19. stoletja*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU in Forma7, 1999; Ingrid Slavec Gradišnik, *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2000.

¹³ Za slovensko etnologijo in folkloristiko je značilnosti obeh tokov – razsvetlenskega in romantiškega – prvi izrecno tematiziral kot epistemološka in metodološka modela Slavko Kremenšek (*Razsvetljenje in etnološka misel*, Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku književnosti in kulturi, Ljubljana: FF, 1979, 409-419; *Etnološka misel v obdobju romantike*, Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Ljubljana: FF, 1981, 525-532),

bili njuni nosilci enciklopedično izobraženi posamezniki, povezani z intelektualnimi gibanji drugod po Evropi (npr. Linhart), in laiki, ki so z zbiranjem, zapisovanjem t. i. ljudskega ali narodnega blaga dokumentirali sestavine tistega segmenta kulture, ki je naposled za dolgo časa postal kanonski predmet narodopisja, folkloristike oz. današnje etnologije. Romantiško narodopisje ali folkloristika pa vsaj v slovenski recepciji ni veljala za znanstveno, čeprav je dolgo prevladovalo stališče, da se je konstituirala prav v tem času.¹⁴

V drugi polovici 19. stoletja je bil na Slovenskem splošen kulturni razvoj izjemno pospešen: krepila se je nacionalna (samo)zavest, dvigovala se je izobrazbena raven, razvejila se je komunikacija v slovenskem jeziku, polagoma so se diferencirali pisni žanri, v katerih se je ob vsakdanjem, umetnostnem, publicističnem počasi oblikoval tudi strokovni in znanstveni jezik. Vse to je bilo povezano z vzponom meščanske družbe. Interes za domači in tuji svet se je v tem izražal v amaterskem prednarodopisju, potopisju, domoznanstvu, na drugi pa se je oblikoval tudi krog ekspertov – zlasti filologov slovenskega rodu, ki so se izobraževali predvsem na avstrijskih univerzah.¹⁵ V filologijo kot akademsko institucionalizirano, sintetično duhovnogodovinsko vedo je bil vključen tudi folkloristični/etnološki interes. Prav v njej se je oblikoval in tudi utrdil prvi disciplinarni kanon v pogledu predmeta, metodologije in motivov raziskovanja, ki pa so ga slovenski filologi (Krek, Murko, Štrekelj) mogli uresničevati zgolj v nemškem jeziku.¹⁶

Institucionalizacija slovenske znanosti o ljudskem, folklornem se je tako zgodila eksteritorialno in ekslingvalno,¹⁷ z današnjega vidika tudi inter- ali celo transdisciplinarno. Skladno z izkušnjami v tujem akademskem okolju so bili prav slovenski filologi tisti, ki so se zavedali pomena poglobljenega, sistematičnega raziskovanja, tako da bi se tudi Slovenci lahko primerjali z drugimi evropskimi narodi. Vendar na Slovenskem v 2. polovici 19. stoletja ni bilo institucij, ki bi dajale prostor takemu raziskovanju, naposled tudi zato, ker ni bilo kritične mase specialistov zanj. To se je lepo videlo v leta 1864. ustanovljeni Matici slovenski, ki je bila zamišljena kot kulturno-znanstvena ustanova, a se je v tistem času pokazala predvsem kot prizorišče spopadov različnih interesov – ideoloških, moralnih,

poglobljeno je to na primeru žanske raznovrstnosti v 19. stoletju obravnaval J. Fikfak (sinteza v *Ljudstvo mora spoznati sebe...*), s pomembnim sklepom, da ne v kronološkem ne spoznavnem pogledu obeh modelov ni mogoče natančno zamejiti.

¹⁴ Kakor vsako drugo obdobje tudi romantika ni enoplasten „model“: romantiški nastavki so bili res bolj izraz navdušenja za izbrane kulturne manifestacije, ki naj bi presevale „narodov duh“, vendar se ti interesi kažejo v različnih oblikah, mdr. na Slovenskem vsaj v dveh ambicioznih, vendar neuresničenih raziskovalskih načrtih (Korytko, Vraz), ki sta se začela in končala z izdajo zbirke ljudskih pesmi..

¹⁵ Več o tem v J. Fikfak, *Ljudstvo mora spoznati sebe...*

¹⁶ Vsi navedeni slovenski filologi so se namreč izobraževali in potem tudi poučevali na avstrijskih univerzah (Dunaj, Gradec).

¹⁷ J. Fikfak, *Ljudstvo mora spoznati sebe...*

umetniških in znanstvenih (v tem pogledu so posebej ilustrativne Štrekljeve težave pri pripravi in izdaji prve znanstvene zbirke slovenskih ljudskih pesmi pri SM).

Zavest o potrebi po institucionaliziranem raziskovanju v domačem okolju je na Slovenskem najeksplicitneje izrazil M. Murko v poročilu o „Narodopisni razstavi češkoslovanski 1895“,¹⁸ ko je ob predloženi viziji narodopisja izrecno poudaril, kako zelo so potrebne institucije za kompletno narodovo življenje. Upošteva tukajšnje razmere je ob potrebnih razširitvi dela društev mdr. predvidel: ustanovitev učenega [tj. znanstvenega, I. S. G.] društva, organizacijo tiskane znanstvene produkcije, ureditev osrednje slovenske knjižnice in ureditev narodnega muzeja in ob njem bi bil neogiben tudi „narodopisni slovenski muzej, ki bi predstavljal ves naš narod, kakršen je sedaj, in po možnosti tudi, kakršen je bil“. ¹⁹ Posebej je poudaril skrb za oblikovanje in utrjevanje znanstvenega komunikacijskega prostora na ravni raziskovalnih ustanov, znanstvenega publiciranja in kritike, stikov med znanstveniki in ustanovami [Murko 1896].²⁰

V Sloveniji institucionalni razvoj ni bil tako idealen, kakor ga je zarisal Murko, vsaj s stališča etnologije ne; pomembneje pa je, da je poslej – ne le pri njem – bila živa zavest o konstituciji posebnega raziskovalnega polja, do takrat filološkega. Z razkrajanjem zgradbe filologije, tj. njeno specializacijo na študij jezika in literature, je narodopisje – kot celota in enota – relativno dolgo ostalo neinstitutionalizirano in tudi zaradi tega relativno obrobno. Ne glede na to je danes v slovenski etnologiji bolj ali manj soglasno sprejeto mnenje, da se je prelom med njeno predznanstveno in znanstveno fazo (predvsem na podlagi Murkovega in Štrekljevega dela) zgodil na prehodu 19. v 20. stoletje, kar pomeni je bila disciplina vnazaj ustoličena brez avtonomnih institucij: pač na podlagi nekakšne intelektualne koherentnosti. To koherenco je sestavljalo več dejavnikov: med zunanjimi pobudami je bila krepitev zavesti o pomenu narodove kulture tako doma kakor v evropskem okviru, kar je povezano z utrjevanjem meščanske družbe; na znanstveni ravni sta trdnost temu prizadevanju dajala pozitivizem in v njem razvita filološka metoda, v »predmetnem« pogledu pa zavest o posebnosti ustnega, nezapisanega izročila oz. ljudske kulture v kontekstu narodove kulture.²¹

Prva etnološka ustanova (poleg *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, od 1904, kjer je narodopisje, po Murkovem predlogu zapisano v imenu) je bil

¹⁸ Matija Murko, *Narodopisna razstava češkoslovanska 1895*, Letopis Matice Slovenske, Ljubljana 1896, 75-137.

¹⁹ Muzejske razstavne dejavnosti ni videl centralizirano npr. v Ljubljani, predvidel je pri vseh razstavah v slovenskih krajih tudi »narodopisni oddelek«; samostojne narodopisne razstavice po šolah idr. javnih zgradbah; vse to naj bi bilo tudi osnova za slovensko narodopisno razstavo.

²⁰ Širše o pomenu M. Murka in K. Štreklja v Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*, Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1995.

²¹ Vendar o pomenu ljudske kulture v razmerju z narodovo kulturo ni bilo enotnega mnenja: nekateri so jo imeli za dragocen rezidualni temelj, ki ga je treba rešiti pogubnosti civilizacijskih vplivov, drugi so ta proces imeli za neogiben, ki pa ga je treba kulturnozgodovinsko dokumentirati in interpretirati.

Etnografski muzej, nastal leta 1923 na pobudo Nika Županiča (iz leta 1921 ustanovljenega Etnografskega inštituta). Županič se je vrnil iz Beograda in si je tamkajšnji položaj etnologije (etnologija je bila takrat institucionalizirana tako v muzeju kakor na univerzi) vzel za zgled in zmožel argumentirati potrebe po njej. Na drugi strani so se ostrile tudi specializacije v Narodnem muzeju (prej Kranjskem deželnem muzeju), katerega del so bile dotlej etnografske zbirke iz Slovenije in tujine (slednje so bile skoraj obsežnejše kakor slovenske), ki so se poslej osamosvojile v novi ustanovi. Ob ustanovitvi Univerze v Ljubljani 1919 etnologiji ni šlo lahko – tu beograjski zgled ni pomagal in etnografija z etnologijo je dobila svoje mesto na univerzi šele leta 1940. To dejstvo sta povojna profesorja etnologije V. Novak in S. Kremenšek²² ocenila za hudo zamudo, ki je etnologijo v predvojnem,²³ pa tudi še povojnem času ohranjalo marginalizirano. Takšen položaj je pač mogoče razložiti z dejstvom, da družbene potrebe po specializirani etnografski/etnološki dejavnosti očitno niso bile takšne, da bi si zaslužile akademsko raven.

Omeniti je treba še osebno iniciativo Franceta Marolta, ki je leta 1934 ustanovil Institut za folklor, tj. daljni prednik današnjega Glasbenonarodopisnega inštituta, in takrat tako rekoč institucija enega človeka, ki se je s folkloro ukvarjal v njenem omejenem plesno-glasbenem-ritualnem segmentu.

Obe predvojni ustanovi, ki ju pravzaprav težko imenujemo ustanovi, saj sta bila sprva npr. v muzeju dva strokovnjaka (N. Županič in S. Vurnik) in vsi tisti, ki jih danes štejemo v etnološko strokovno tradicijo, so delovali razpršeno, bili so bili strokovnjaki, izobraženi v drugih disciplinah (od arheologije oz. prazgodovine, zgodovine, umetnostne zgodovine, geografije in seveda filologije). S težavo bi mogli posplošiti, da jih je povezovalo jasno definirano poslanstvo.²⁴ Edina, kolikor toliko razpoznavna karakteristika je bila pravzaprav tipološko definirana ljudska kultura. Kot specialisti drugih ved in brez kakih drugačnih zgledov so jih raziskovali z enakim instrumentarijem kakor produkte visoke kulture, jih želeli

²² Vilko Novak, *Etnologija*, Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 1969, 228-231; S. Kremenšek, *40 let etnologije na ljubljanski univerzi – prazgodovina*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva (GSED) 21 (1), Ljubljana 1981, 2-5.

²³ Ob ustanovitvi univerzitetnega oddelka je V. Novak javnost opozoril, da v lastni državi sicer imamo „nekatero najvišje kulturne ustanove in z njimi možnost razvoja vseh perečih nalog naše znanosti o lastnem narodu“, da imajo nekatere vede že svoja temeljna dela, da pa „nismo dobili dokaza za to, da poznajo usmerjevalci našega znanstvenega in javnega življenja naloge in pomen narodoslovne in narodopisne vede pri Slovencih.“ Dokaz za to je brezbriznost do Etnografskega muzeja. Delo posameznikov „dasi v posameznostih zaslužno in veliko, ni moglo dati trnega in obetajočega odgovora na vprašanje o bodočnosti slovenskega narodopisja, ker zaradi utesnjenega muzeja in pogrešane stolice na univerzi ni moglo biti smotno, ne znanstveno dovolj utemeljeno.“ (V. Novak, *Kaj bo z našim narodopisjem?* Čas. Revija Leonove družbe 35, Ljubljana 1941, 136-138.)

²⁴ Potrebo po širši povezavi morda nakazuje ustanovitev Etnografskega društva 1939. Gl. I. Slavec, *K društveni (pred)zgodovini. 50-letnica ustanovitve Etnografskega društva v Ljubljani*, GSED 29 (3-4), 1989, 167-171.

rešiti usihanja in pozabe, saj so v njih videli posebno kvaliteto človeške ustvarjalnosti, ki nosi v sebi bistvo narodovega jedra. Narodnokonstitutivno dimenzijo so raziskovalci v novoromantičnem duhu razen z dokazovanjem prostorske razširjenosti tipoloških različic potrjevali s kulturnohistoričnimi interpretacijami, ki so večinoma nadomestile pogosto nezanesljivo mitologiziranje iz 19. stoletja. V prvih desetletjih in zlasti v času prve jugoslovanske države ni mogoče spregledati potrebe po stereotipiziranju narodnih značilnosti, ki so se jim sicer nekateri raziskovalci argumentirano upirali. Te značilnosti so bolj ali manj značilne za vse »majhne« evropske nacionalne etnološke tradicije. V slovenskem primeru je bila ta tradicija močno filološko in muzejsko motivirana – pozabi se je reševalo besede in stvari (predmete). Njena aktualnost ali relevantnost za takratno družbo pa očitno ni bila tolikšna, da bi bila deležna večje zunanje podpore.²⁵

Po drugi svetovni vojni je prišlo v Sloveniji v primerjavi s prejšnjimi desetletji, vsaj kar zadeva institucionalno podlago, do relativno korenite spremembe: Etnografski muzej se je pod vodstvom B. Orla in njegovega obsežnega zbiralskega in raziskovalnega načrta postavil tako rekoč na novo – ne toliko v konceptualnem pogledu, temveč predvsem z obsegom in poenotenim raziskovalnim načrtom, primernim za vstop v t. i. „novo obdobje“. Institucija je ob takrat še skromni kadrovske zasedbi delovala v „kolektivnem“ duhu s številnimi zunanjimi sodelavci (tudi z drugih dveh etnoloških ustanov – etnološkega oddelka in akademijske komisije/inštituta), da bi dognali celotno podobo ljudske kulture in posebej tudi tistih elementov, ki bi še utegnili biti relevantni za novo kulturo socialistične dobe.²⁶

Podobno je leta 1947 ustanovljena Komisija za slovensko narodopisje (od leta 1951 prekvalificirana v Inštitut) zapisala v svoj načrt širokopotezne načrte – bolj akademsko kakor pragmatično fundirane,²⁷ čeprav je zanimiv eden od vmesnih načrtov dela Komisije, ki je za „Slovenski narodopisni institut“ predvidel tri oddelke – „študijski“, „reproduktivni“ in „varstveni“.²⁸

Dejavnost obeh lahko danes razumemo kot sistematično zapolnjevanje t. i. belih lis – nepoznanega, neraziskanega, kar se je zdelo v kolektivnem duhu, ki je takrat vel iz družbenopolitičnega diskurza, tudi uresničljivo.

²⁵ O tem gl. S. Kremenšek, *Družbeni temelji razvoja slovenske etnološke misli*, S. Kremenšek in A. Baš (ur.), *Pogledi na etnologijo*, Ljubljana: Partizanska knjiga in FF, 1978, 9-65; isti, *Ljudska kultura – stvarnost in mit*, Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Ljubljana: FF, 1983, 369-376.

²⁶ O tem Boris Orel, *V novo razdobje*, Slovenski etnograf (SE) 1, Ljubljana 1948, 5-8; isti, *Etnografski muzej v Ljubljani, njega delo, problemi in naloge*, n. d., 107-120.

²⁷ O tem Niko Kuret, *Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za Slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo*, Trad. 1, 1972, 9-18; isti, *Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za Slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo (Nadaljevanje)*, Trad. 2, 1973, 5-33; isti, *Naša 25-letnica. Komisija (1947–1951) in Inštitut za Slovensko narodopisje SAZU (od 1951). Nastanek, razvoj, delo (Nadaljevanje in konec)*, Trad. 3, 1974, 198-222.

²⁸ Avtor predloga je bil N. Kuret (Arhiv ISN SAZU 1948).

V obeh primerih je šlo za nacionalno fokusirani instituciji, ki sta s svojima programoma po eni strani kanonizirali dotedanje disperzno strokovno tradicijo, po drugi pa si prizadevali, da bi se etnologija²⁹ v akademskem in javnem življenju uveljavila in utrdila kot pomembna, drugim enakovredna veda. Obe instituciji sta v prvih povojnih desetletjih imeli pomembno združevalno vlogo: skupne terenske raziskave,³⁰ sodelovanje njunih glavnih akterjev je počasi začelo ustvarjati tudi diskusijski prostor, obnovljena je bila publicistična dejavnost itn. Če nanju pogledamo s stališča individualnih in kolektivnih prizadevanj, je mogoče reči, da so ključno vlogo pri tem odigrali izjemni posamezniki (B. Orel kot ravnatelj Etnografskega muzeja, I. Grafenauer kot predsednik Komisije za slovensko narodopisje oz. upravnik Inštituta za slovensko narodopisje, N. Kuret kot pobudnik ustanovitve omenjene Komisije, tudi V. Novak, M. Matičetov, F. Baš in še nekateri), ki so se tudi še skozi 50. leta strokovno povezovali ne glede na svoje matične ustanove. Neformalno pa je obveljala delitev dela med muzejem in akademskim inštitutom (skrb za predmetni oz. nesnovni del ljudske kulture), ko ni bila uresničljiva misel, da bi se ustanovi povezali.³¹

V osmišljanju discipline je ključno vlogo dejansko opravil šele univerzitetni študij: od skromnih začetkov 1940, prekinjen med vojno, se je nadaljeval 1946 pod vodstvom N. Županiča. Ob njem je od leta 1948 deloval sprva kot asistent, nato kot univerzitetni učitelj (do 1976) V. Novak, ki je s prenovo predmetnika in organizacijo oddelčnega dela od 50. let utrjeval univerzitetni študij na primerljivi evropski ravni. Ob skromni zasedbi, a z veliko entuziazma so se izobrazile prve generacije poklicnih etnologov. Najprej so se večinoma zaposlovali v muzejskih ustanovah, nato od druge polovice 70. let tudi v zavodih za spomeniško varstvo (konservatorke in konservatorji).

Takratni praksi je še dolgo kar dobro ustrezala neproblematizirana kategorija ljudskega/narodnega, ki se je skoraj do 70. let preteklega stoletja reproducirala v izobraževanju, raziskovanju, publiciranju, strokovnih razpravah, saj so se vedno znova še našli nepreučeni ali slabo preučeni segmenti ljudske kulture.

²⁹ Takrat so zanj še vedno uporabljali imeni narodopisje in/ali etnografija, za ožjo problematiko tudi folklor. Oz. razločevali so med etnografijo kot študijem materialne kulture in folkloro za duhovno kulturo.

³⁰ T. i. „Orlove ekipe“, ki so jih sestavljali ne le sodelavci Etnografskega muzeja, imajo v zgodovini Etnografskega muzeja in širše v povojnih letih prav poseben položaj – ne le zaradi strokovnih, temveč tudi socialnih vidikov. Nekaj o tem duhu povesta tudi himni prvih dveh raziskovalnih ekip (1948, 1949). Gl. *Himni raziskovalnih ekip Etnografskega muzeja*, SE 32 (1980–82), 1983, 231–232.

³¹ O tem govorijo dopisi I. Grafenauerja Predsedstvu Akademije znanosti in umetnosti, v katerih predvideva ustanovitev „Instituta za slovenski narodopis in folklor“, priključitev Maroltovega „Glasbeno-narodopisnega referata“ (pri Glasbeni akademiji), „morda tudi Narodopisni muzej v Ljubljani – če je to za razvoj ustanove dobro, zdaj nima možnosti za razvoj, ker nima prostora“, sodelovanje z mariborskim muzejem in „glede mladega naraščaja ustanoviti zvezo s seminarjem univ. prof. N. Županiča.“ (Arhiv ISN ZRC SAZU, 1947 in 1948.)

Od 70. let se je kritika narodopisnega kanona dogajala pravzaprav zares v eni instituciji – na univerzitetnem oddelku, personificirana v S. Kremenšku, ki je ob profesorski avtoriteti, a tudi odprtosti V. Novaka napovedal in uresničil slovo od izključujočnosti ljudskega – najprej v ožjem krogu mlajših kolegov, predvsem pa študentov in v njihovi poznejši poklicni praksi.

Univerzitetni etnološki oddelek je bil poleg tisti institucionalni prostor, kjer se je zaradi svojega temeljnega poslanstva – usposabljanja strokovnjakov – etnološka veda morala najbolj vsestransko in večsmerno razvijati.³² Najprej je treba ob tem opozoriti na razmerje med nacionalnim in kulturno primerjalnim vidikom, na postopno usmerjanje v urbano, delavsko, medetnično problematiko, na razvoj raziskav zunajevropskih kultur, na uveljavitev večje pozornosti teoriji, metodologiji in zgodovini discipline, navsezadnje tudi uporabnim vidikom etnološkega znanja.³³ Tako se je slovenska etnologija – v kompletni institucionalni sestavi – približala duhu evropske etnologije.³⁴

Zlasti v 70. letih je v tem pogledu imelo združevalno, zagotovo pa s stališča koga drugega tudi razdruževalno, vlogo Slovensko etnološko društvo – pod tem imenom ustanovljeno leta 1975. na podlagi delovanja Slovenskega etnografskega društva, nastalega že v 50. letih, in slovenske podružnice Etnološkega društva Jugoslavije, ki je delovala od začetka 60. let.³⁵ Društvo je tudi z imenom (*etnološko*) na svoj način institucionaliziralo „novo“ etnologijo – marsikomu sta namreč tisti čas narodopisje, etnografija še povsem ustrezala³⁶ – pri čemer seveda ne gre prezreti, da so vodilno vlogo v društvu ob ustanovitvi in tudi še pozneje imeli

³² Kaj se je na univerzitetnem etnološkem dogajalo in zgodilo v med letoma 1940 in 1980, je predstavljeno ob njegovi 40. letnici v *GSED* 21 (1), 1981.

³³ Tj. mdr. zgoščeno dokumentirano v zborniku posveta Slovenskega etnološkega društva v Brežicah 1978. Gl. J. Bogataj in M. Guštin (ur.), *Etnologija in sodobna slovenska družba*, Brežice in Ljubljana 1978.

³⁴ Morda ni odveč opozorilo, da pojasnilo, zakaj je bil središče inovacij prav univerzitetni oddelek, lokalno. Če v istem tem času pogledamo na Hrvaško, je tam univerzitetni oddelek v tem pogledu dolgo zaostajal za intelektualnim središčem, ki je bilo v Institutu za istraživanje folklorja (zdaj Institut za etnologiju i folkloristiko).

³⁵ V prvem so bili zbrani večinoma folkloristi, povezani tudi v Zvezi združenj folkloristov Jugoslavije (ZDFJ oz. SUFJ), ki so se še v 70. letih glasno upirali konceptualnim in metodološkim inovacijam (gl. Marko Terseglav, *Težnje v povojni slovenski folkloristiki*, Zbornik 1. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov, Rogaška Slatina 5–9. 10. 1983. – I., Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1983, 176–202), v drugem pa za tiste čase bolj „revolucionarni“ etnologi, ki so tudi prakso folkloristike podvrgli ostri kritiki. Kljub pogostim ostrim razpravam so oboji društvo izrabili za produktiven debatni prostor, tvorno so npr. sodelovali pri prvem velikem slovenskem projektu (priprava *Vprašalnic za Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja*), kar je odpiralo možnosti za bolj usklajene in sistematične regionalne in tematske raziskave. V Jugoslaviji je bil to edinstven primer, saj so po drugih republikah imeli ločeni društvi.

³⁶ Termin etnologija (vključno s folkloristiko) se je na institucionalni ravni uveljavil najprej v imenu univerzitetnega oddelka (v drugi polovici 50. let) in pozneje v društvu. Osrednji raziskovalni inštitut, v katerem je danes zaposlena na etnološkem oddelku izobražena generacija, je v svojem imenu ohranil „narodopisje“, kar marsikdo upravičeno razume kot anahronizem.

sodelavci univerzitetnega etnološkega oddelka. Vse več poklicnih etnologov, izobraženih v duhu nove etnologije, ki se je poslavljal od kulturnozgodovinske in filološke disciplinarne tradicije, se je v 70. in 80. letih zaposlovalo predvsem v muzejih in zavodih za spomeniško varstvo/varstvo kulturne dediščine.³⁷ Tako so bile bolj uresničljive možnosti za nove, poudarjeno vseslovenske in bolj sistematične raziskovalne načrte, katerih vodilo so bile raziskave načina življenja in kulture vseh skupin prebivalstva in fenomenov vsakdanjega življenja. Teh teženj tudi ni mogoče razumeti zunaj t. i. raziskovalne politike oz. financiranja raziskovanja in želje, da se zavest o pomenu etnološkega znanja in njegovi aplikativnosti čim bolj utrdi. Za vse takratne načrte je bilo treba motivirati čim širši krog etnologov, kar se je v veliki meri dogajalo prav prek stanovskega društva.³⁸

Institucionalno življenje so vznemirile razprave o etnologiji in (kulturni) antropologiji v 90. letih, ki na načelni, debatni ravni niso ustvarile skupnega jezika. Uvedbe kulturne antropologije v univerzitetni študijski program ob etnologiji, vključno s preimenovanjem Oddelka za etnologijo v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, marsikateri etnolog ni zmozel posvojiti; tako se je bolj nehote kakor hote ustvarjala in mestoma tudi poglobljala razdalja med t. i. antropološko in etnološko prakso. Problem je vsekakor večplasten, ni pa zanemarljivo, da se je dogajal na institucionalni podlagi, enako kakor desetletja prej, z opazno razliko, da je ostala potreba po (kulturni) antropologiji locirana na univerzitetni oddelek, da je že zaposleni etnologi (predvsem muzealci in konservatorji) niso spreje(ma)li kot vitalne za svojo prakso. Pa ne le ti – tudi raziskovalci v Glasbenonarodopisnem inštitutu in Inštitutu za slovensko narodopisje so v novem, antropološko usmerjenem študijskem načrtu zaznali vrzeli, za katere so menili, da krčijo temeljno znanje o kulturi na Slovenskem.

Položaj je razumljiv: univerzitetni kurikulum se je spoprijel z novimi izzivimi, s potrebo po poglobljenejši mednarodni primerljivosti in je tako katalogiziral spremembe in tokove v sodobni znanosti. Ob tem je bil tem kritičen do domače etnologije: da je preveč zagledana v etničnost/slovenskost/nacionalnost, da s tem daje prednost obravnavam regionalnih značilnosti pred problemskimi/tematskimi vprašanji, da je preveč deskriptivna in premalo komparativna, da v ospredje postavlja imaginarni kolektiv pred posameznikom, daje prednosti preteklosti pred sodobnostjo, domačemu pred tujim, ostajanju na

³⁷ Tu je treba omeniti angažma univerzitetnih učiteljev in Slovenskega etnološkega društva pri skrbi za zaposlovanje diplomantk in diplomantov: dosegli so sistematizacijo etnoloških mest večinoma v vseh slovenskih pokrajinskih idr. večjih ali specialnih muzejih in zavodih za spomeniško varstvo. To so bila vsaj do 90. let glavna in najštevilnejša delovna mesta za etnologue. V Ljubljani so se kadrovske krepile osrednje tri ustanove: Oddelek za etnologijo na FF, Slovenski etnografski muzej in Inštitut za slovensko narodopisje SAZU (od 1982 ZRC SAZU). Nekaj etnologov že leta deluje samostojno, zunaj ustanov, iz leta v leto pa je ob visokem vpisu na univerzitetni študij vse več takšnih, ki ne najdejo zaposlitve v svoji stroki.

³⁸ Dokumentirano v *Glasniku SED*, ki se je iz informativnega biltena na nekaj straneh razvil v osrednjo informativno publikacijo etnologije v Sloveniji (<http://www.sed-drustvo.si/glasnik.html>).

mikroravni pred postavljanjem razmerij med lokalnim in globalnim, da je teoretsko neinformirana.³⁹

V samem procesu utrjevanja (kulturno)antropološke vizije je, razumljivo, univerzitetni oddelek našel sogovornike predvsem v primerljivih mednarodnih okoljih, saj je bil proces antropologizacije v 90. letih splošnejši pojav v evropskih (nacionalnih) etnologijah. Domači raziskovalci v drugih ustanovah pa so se ob antropološki kritiki etnološke prakse počutili manj nagovorjene, kar je prej slabilo kakor krepilo medinstitucionalne razdalje.

Za naprej

Kakor opozarja Mary Douglas, so odločitve organizacije/institucije del njihovega „miselnega sveta“. Vsaka institucija namreč ustvarja svoje lastne podobe, simbole, zamisli, ima pretekle izkušnje, in njihovi člani jih morajo v določeni meri sprejeti, da bi mogli v njih delovati. Tako so tudi posameznikove odločitve v veliki meri institucionalno oblikovane. „Miselni svet“ ustanove uravnavajo izkušnje in spomin, ta pa v veliki meri nadzoruje način, kako njeni člani sprejemajo in se odzivajo na nove zamisli. V tem smislu so institucije nekakšen „družbeni nadzor nad mišljenjem“,⁴⁰ za posameznike pa vsaj v določeni meri stvar izbire. In vsaka takšna izbira je tudi izbira proti drugim, drugačnim; ni neogibno artikulirana in argumentirana, zadošča „tiho neodobranje“ neenakosti, razlik.⁴¹

Navedeno v slovenskem primeru velja za „obe“ strani. Ne da bi poglobljali polarizacijo iz 90. let preteklega stoletja se zdi, da gre za dve paradigmi: bolj „kozmpolitsko“, odprto k tokovom v primerljivem disciplinarnem okviru družbenokulturne antropologije in evropske etnologije, in bolj v domače kulturno okolje usmerjeno temeljno in deloma tudi aplikativno raziskovanje.⁴² Pri tem je – brez podrobnejše analize – mogoče reči, da se v njenem obzorju producira

³⁹ Gl. Božidar Jezernik, *O novem vzgojnoizobraževalnem programu*, GSED 31 (1-2), 1991, 13-16; Zmago Šmitek, *Kam z antropologijo?* GSED 31 (1-2), 1991, 16-18; razprava o tem v GSED 31 (1991) 1-2, 18-38; podrobneje o vsem v I. Slavec Gradišnik, *Etnologija na Slovenskem...*, 509-524.

⁴⁰ Gl. podrobneje Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986.

⁴¹ O izbirah kot kulturnih tipih gl. M. Douglas, *Miselni slogi. Kritični eseji o dobrem okusu*, Ljubljana: *cf, 1999, 52 sl. (Izv. *Thought Styles*, Sage Publ., 1996.). Douglasova je izrisala „kulturni zemljevid“ štirih tipov: „eden temelji na hierahični skupnosti in torej daje prednost formalnosti in predalčkanju; drugi temelji na enakosti v skupini in torej favorizira spontanost in svobodno izmenjavo mnenj in je zelo sovražen do drugih načinov življenja; tretji je tekmovalna kultura individualizma; in četrti je kultura izoliranih, ki se raji izogibajo zatiralskega nadzora drugih oblik družbenega življenja. Slehera izbira za enega izmed teh tipov je hkrati izbira proti drugi“ (n. d., 52-53).

⁴² Temelji predvsem na vsem, kar se nanaša na kulturno dediščino oz. tradicijo – konkretno v muzejstvu in konservatorstvu, pri trženju in promociji kulturne dediščine v raznovrstne namene.

tudi drugačno znanje, ki je zaznamovano s svojim institucionalnim prostorom.⁴³ Ta prostor pa je lahko bolj ali manj odprt oz. zaprt.

Naj za tokratni namen zadošča ugotovitev, da je dinamika disciplinarnih spoznanj povezana s funkcioniranjem institucij, institucionalno kulturo, in da je njena podoba razložljiva na eni strani s kronologijo ustanov, njihovimi zapisanimi in uresničnimi programi, preprekami, financiranjem, kadrovanjem, načini odločanja, s formaliziranimi povezavami z družbo in politiko, na drugi pa v veliki meri z njihovimi dnevnimi praksami in osebnimi privrženostmi/pristranostmi in habitusom. Kolikšen je pomen „tihega znanja“, rutin in veščin, ki jih posamezniki reproducirajo kot člani institucij,⁴⁴ in kolikšen pomen t. i. »racionalističnega modela«, po katerem se suvereni posamezniki pogajajo o institucionalnem delovanju, so izzivi za bodoče raziskave. Obravnava teh vprašanj – nekakšna (avto)etnografija institucij⁴⁵ – bo morala upoštevati tudi še nezapisano zgodovino – ali bolje: spomin institucij⁴⁶ in njenih akterjev. Za to imamo razpoložljive arhivske vire, biografije in avtobiografije posameznikov, navade in rituale institucij, ki jih gre razumeti kot spominska mesta, ki na različne načine krepijo in posredujejo identiteto, predvsem pa puščajo sledi v njihovih raziskovalnih idr. poklicnih praksah, obzorjih in spoznanjih.

⁴³ To do zdaj ni bilo predmet podrobnejše analize; zanjo bil bil potreben pregled objav idr. dosežkov v zadnjih 15 letih. Zdi se, da bi potrdila, da gre pogosto z obeh strani za spregledovanje, zamlke, ki zaradi povečevanja izbranih vidikov zanemarijo druge. Kar je neogibno in razumljivo. Tako je mogoče pritrditi uvodni misli M. Douglas v knjigo *How Institutions Think*: „Writing about cooperation and solidarity means writing at the same time about rejection and mistrust.“ (str. 1) / Pisati o sodelovanju in solidarnosti pomeni hkrati pisati o zavračanju in nezaupanju.

⁴⁴ Organizacijska struktura ustanove zahteva od posameznikov potrebno usposobljenost in pričakovana ravnanja, vezana na različne vloge. To je del implicitnega institucionalnega znanja. Napredovanje po lestvici zahteva njegovo prisvojitve; posameznik, ki tega ne spoštuje, ne more biti uspešen.

⁴⁵ Gl. A. Meneley in D. J. Young (ur.), *Auto-ethnographies...* – Vzporednica iz upravljalškega pogleda na institucionalno kulturo med deskriptivnimi in funkcionalnimi sestavinami kulturne mreže organizacije upošteva npr. naslednje elemente: paradigma (oznaka organizacije/institucije z dejavnostjo, poslanstvom, cilji), nadzorni sistem, organizacijska struktura (načini poročanja, hierarhija), struktura moči (kdo odloča, na čem temelji moč), simboli (od logotipa do celostne podobe, prostorska ureditev itn.), rituali in rutine (npr. delovni sestanki, formalna in manj formalna srečanja kot prostori odločitev), zgodbe in miti (o ljudeh in dogodkih; sporočajo, kaj je v organizaciji pomembno in vrednoteno). Pri tem se elementi lahko prekrivajo: struktura moči je npr. odvisna od nadzornih sistemov, iz ritualov lahko nastanejo zgodbe, ki niso neogibno resnične, itn. (Organizational Culture. V: Wikipedia (<http://en.wikipedia.org/>), 17. 9. 2007).

⁴⁶ Institucionalni spomin je skupek dejstev, konceptov, izkušenj in veščin skupine ljudi. Presega posameznika in zahteva nenehen prenos med člani skupine. Elemente i. spomina je mogoče najti v korporacijah, poklicnih skupinah, vladnih organih, verskih skupinah, akademskem sodelovanju in, razširjeno, v vsej kulturi. Institucionalni spomin se spodbuja, da krepí nazore skupnosti ali način dela, lahko se tako ukorenini, da je težko spodbijati to, kar (je) velja(lo) za ustrezno. (Institutional memory. V: Wikipedia (<http://en.wikipedia.org/>), 17. 09. 2007.)

Ingrid Slavec Gradišnik

Institutions and the Production of Knowledge in Ethnology

This paper draws attention to the role of academic and professional institutions in producing and canonizing ethnological knowledge. In both ethnology and folklore studies in general, and in the specific case of Slovenia, it is evident that the beginnings of a scholarly tradition and especially its growth and development are connected with the foundation of appropriate institutions. This does not mean that institutions are the only relevant factors; in fact, without exceptional individuals there would be no institutions. On the other hand, it is generally the case that these exceptional individuals work within existing institutions.

Key words:

ethnological institutions,
institutional culture,
Slovenia

Institutions offer the infrastructure needed for research, teaching, and presentations; they are the setting for daily or frequent communication between scholars; and they are a place where habitual practices of both general academic and specific disciplinary cultures are created, passed along, and cultivated. They are an important part of what constitutes a particular discipline. Their accomplishments also give them authority and social standing, exclusivity, and control. Despite declarations of academic freedom, this is relative (it is impossible to remove an institution from its own time or its social and ideological bonds, which determine how much it either explicitly or implicitly privileges and promotes particular types of scholarship); inasmuch as scholarly disciplines are human constructions – historically and culturally determined social practices that yield a particular type of knowledge or insight – the same is true of their replication at the institutional level. Their scholarly neutrality and objectivity are equally relative; these are problematic both because of their epistemological and, even more, social dimensions.

Compared with other European countries, in Slovenia ethnology and folklore basically lacked their own dedicated institutions until the 1940s, although they did not lack disciplinary tradition, which was partially institutionalized during the second half of the 19th century at Austrian universities (i.e., through German and outside Slovenian ethnic territory) as part of philology. The exception to this was the understaffed Ethnographic Museum, founded in 1923. From the 19th century ethnology and folklore studies were largely carried out by exceptional individuals that were experts in other disciplines. Only after WW II was the infrastructure for these disciplines strengthened, when ethnology studies acquired a

university department (founded in 1940) and both scholarly and popular research projects were planned at the Ethnographic Museum and the SAZU Committee/Institute of Slovenian Ethnology. The close cooperation between these three institutions, at least in the first fifteen years following the war, was on the one hand a reflection of the plan that Slovenian folk culture had to be systematically and basically studied in its cultural-historical aspects; on the other hand, it also represented the internalized “collective” need to solidify and reify ethnology and ethnography as a discipline whose position had largely been viewed as marginal prior to this. The departure from the mainly descriptive model demanded the development of university studies above all, and so from the 1950s the university’s department of ethnology was the institutional framework that contributed the most to developing the overall concept of the discipline and making it comparable with trends in European ethnology. Since the 1970s, the effect of this university education has been felt in the practices of professional ethnologists (who worked at central national ethnological institutions, museums, and cultural protection offices). The Slovene Ethnological Society also played a role in creating a place for discussions for the already sufficient critical mass of professionals. It helped to promote ethnology as a discipline that studies the way of life and everyday culture (also as part of planning general research covering all of Slovenia) and led to a wider acceptance and application outside of the university environment.

In the postwar decades, the university department was the main driver for disciplinary innovation, and again in the 1990s, with the addition of a nominal expansion into cultural anthropology. In Slovenia the relationships between institutions are mostly based on the relation between faithfulness to disciplinary traditions and aspiration for disciplinary innovations, which delimit their own horizons. This is in large measure connected with institutional culture. This article indicates just a few of the points of departure for more detailed research in the future.

Биљана Сикимић
Балканолошки институт САНУ

Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика

На примерима конкретног теренског искуства тима Балканолошког института САНУ анализира се ризик савремених квалитативних истраживања на терену у оквирима хуманистичких наука. Прихвата се уобичајена категоризација опасности по истраживача на терену – као физичка, емоционална и професионална, али као условна, јер су ризици комплексни, истовремено физички и емоционални, или професионални и емоционални. Посебан акценат је на емоционалним ризицима, који су последица стигматизације истраживача и неразумевања научних циљева од стране истраживане заједнице, код истраживача који нису професионално оријентисани на рад у стресним околностима.

Има много збиље у досетки да је оно што се самим истраживачима догађа на терену много занимљивије од оног што напишу у својим научним студијама. Прилог посвећен теренском ризику захтева проблематизацију границе научне дисциплине задате насловом – етнолингвистике у ширем смислу или антрополошки оријентисане лингвистике.¹ Анализа постојећих опасно-

Кључне речи:

антрополошка
лингвистика, теренски
рад, ризик, етика,
емоције

¹ У оквирима словенске лингвистике данас се издвајају *етнолингвистика* у 'ужем' и 'ширем' смислу, уп. Е. Л. Березович: *Язык и традиционная культура, этнолингвистические исследования*, Москва 2007. Монографија Елене Березович са Уралског универзитета, Јекатеринбург – *Језик и традиционална култура*, настала је у оквиру поменуте 'уже' етнолингвистике, која се бави језиком као извором информација о традиционалној духовној култури, а заснива се пре свега на руској ономастичкој грађи и дијалекатској лексичи прикупљеној на теренским истраживањима. Током друге половине двадестог и почетком двадесетпрвог века, ван славистике паралелно постоји неколико истоимених *етнолингвистика*; разлике у формулисању предмета и задатака тих истоимених праваца толико су осетљиве да би покушај обједињавања свега што се назива или се некада називало овим термином могао упасти у непродуктивни еклектицизам.

Ипак, дистинкција садржаја научних дисциплина 'антрополошка лингвистика', 'лингвистичка етнографија', 'етнолингвистика' преиспитивана је у низу радова, нпр. Б. Сикимић, *Иззов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика?*,

сти на терену по самог истраживача није уобичајена у хуманистичким наукама, посебно не у лингвистици. Ипак, у делу савремене англосаксонске литературе, посвећене квалитативним истраживањима базираним на резултатима теренског рада указује се на постојање широког спектра реалних опасности којих истраживачи морају бити свесни пре доношења одлуке о одласку на терен. Термини *опасност* или *ризик* у овом прилогу односе се на тешко предвидиве ситуације, са озбиљним негативним консеквенцама по самог истраживача или цео истраживачки тим, саговорнике на терену и друге људе, на неки начин укључене у истраживачки процес.

За овај прилог посебан подстицај дао је зборник радова *Danger in the Field : Ethics and Risk in Social Research*, објављен у оквиру угледне едиције Раутлиц, из 2000,² који у центар пажње ставља ризик по истраживача као комплементаран одавно постојећој научној дебати о заштити информатора/саговорника. Скреће се пажња на то да су питања заштите истраживача и информатора повезана: искуство ризика по истраживача често је паралелно са питањем ризика по истраживане људе и заједнице. Искуство неког необичног, опасног догађаја, несреће, старости или болести може да омогући увид у то како се информатори сами мобилишу против опасности.³ У

Зборник радова Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 235-245; Б. Сикимић, *Етнолингвистика у Србији: од реконструкције културе до теренских истраживања*, Свет речи 23-24, Београд 2006 [2007], 37-42. Ставовe антрополога у Србији о антрополошкој лингвистици (углавном оној развијеној у САД) репрезентује студија Милоша Миленковића *Проблем етнографски стварног. Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма*, Београд 2003, 104-109.

² G. Lee-Treweek, S. Linkogle, eds.: *Danger in the Field : Ethics and Risk in Social Research*. Florence, KY, USA: Routledge 2000. Уп. још: H. Cylwik, *Notes from the field: emotions of place in the production and interpretation of text*, International Journal of Social Research Methodology 4/3, 2001, 243-250; V. Dickson-Swift, E. L. James, S. Kippen, P. Liamputtong, *Doing sensitive research: what challenges do qualitative researchers face?*, Qualitative Research 7/3, 2007, 327-353. Преглед тренутног стања методологије антрополошких теренских истраживања (углавном на подацима из англосаксонских извора) в. у: З. Ивановић, *Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 123-141.

³ Антрополошко-лингвистичка истраживања у Србији окренута су у великој мери старијим саговорницима, нпр.: М. Вучковић, *Други у дискурсу Марка Гурана*, Българските острови на Балканите, Софија 2007, 205-218; B. Sikimić, A. Sorescu, *The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in Northeastern Serbia*, Symposia. Journal for the Studies in Ethnology and Anthropology, ed. by The Center for Studies in Folklife and Traditional Culture of Dolj County, AIUS Publishing House, Craiova 2004, 159-183; B. Sikimić, *De la Torac la Clec: informația minimală de teren*, Caiete de teren. Torac – metodologia cercetării de teren. (A. Sorescu-Marinković, ed.), Novi Sad 2006, 173-201. Истраживања старости у корелацији са емоционалним стресом самог истраживача в. у: G. Lee-Treweek, *The insight of emotional danger: research experiences in a home for older people*, Danger in the Field : Ethics and Risk in Social Research (G. Lee-Treweek, S. Linkogle, eds.). Florence, KY, USA: Routledge 2000, 114-131. Ауторка анализира негативан импакт истраживања старачког дома на своје емотивно стање. У случају када, као истраживач није била добро припремљена за истраживање,

неким истраживачким ситуацијама опасности произлазе из самог процеса прикупљања података на терену, на пример, од успостављања односа са групама потенцијално опасног понашања,⁴ или пак зависе од сасвим једноставних околности током доласка или боравка на месту истраживања. Као новија високоризична антрополошка истраживања у урбаној средини, обављена у Србији, могу се поменути рад са лицима оболелим од сиде – Бојана Жикића, и са проституткама – Слађане Барош.⁵

Ипак, један од циљева овог прилога јесте и демистификација теренског рада у савременим условима, који више око себе не продукује митологију усамљеног истраживача, препуштеног самом себи.

развила се конфузија, коју је сама покушала да отклони сувише ревносим теренским белешкама. Ауторка даље показује како је анализом и признавањем веза између свог и информаторовог искуства трансформисала негативна осећања у адекватан увид, а поред указивања на значај подршке приликом драматичних теренских искустава дискутује и о етичким дилемама емоционално угроженог истраживача на терену.

⁴ Истраживање 'екстремних' ситуација постало је тема и у славистици; уп. радове у зборнику радова *Мужчина в экстремальной ситуации, Мужской сборник 3*, Санкт-Петербург 2007, истина – без увида у консеквенце по самог истраживача. Опасности по истраживача екстремних (и екстремичких) група анализиране су у: A. J. Jipson, Ch. E. Litton, *Body, career and community: the implications of researching dangerous groups*, (G. Lee-Treweek, S. Linkogle, eds.): *Danger in the Field : Ethics and Risk in Social Research*. Florence, KY, USA: Routledge, 2000, 147-167. Џипсон и Литон дискутују о опасностима истраживања екстремистичких група на основу својих етнографских истраживања, обављаних међу припадницима 'расијалиста' и чланова нових религијских покрета (NRMs). Како екстремисти обично заговарају нетолерантност према другим групама, то их чини вишеструко ризичним за истраживача, али су битни 'позитивни' ефекти које истраживање може да има по истраживачу групи. Џипсон и Литон су свесни да екстремистичке организације своје учешће у истраживачком процесу могу видети и као својеврсну легитимизацију, и да га могу искористити за пропаганду и подршку екстремистичких идеологија. Подржавањем идеје да су 'расијалисти' и нови религијски покрети валидно истраживачко поље, као и било која друга група, истраживачи морају бити свесни негативног импакта истраживања по ширу заједницу и по жртве расизма, застрашивања или насиља. Ово поље истраживања често се – од стране колега, других научника и шире публике – интерпретира као одражавање личног интереса и убеђења самих истраживача о екстремизму.

⁵ Уп. нпр. В. Žikić, *Antropologija AIDS-a*, Etnološka biblioteka, knj. 19, Beograd 2006; *Anthropology of AIDS. Risk environment and injecting routine – the case of Belgrade injecting drug users*, *Etnoantropološki problemi* n. s. I/1, Beograd 2006, 35-46; исти, *Injecting Drug Users' Utilisation of Public Space in Belgrade: Places, Risk-management, and Habitual Life*, Гласник Етнографског института САНУ LV/1, Beograd 2007, 103-114; исти, *Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places Among Belgrade Injecting Drug Users*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Beograd 2006, 189-199; С. Барош: *Кондом као симбол професионалности код особа које се баве сексуалним радом у Београду*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Beograd 2006, 201-217.

У етичком смислу, у овом прилогу је поштована анонимност људи и имена места,⁶ а откривена су имена чланова истраживачког тима Балканолошког института САНУ и, пре свега, самог аутора овог прилога. Прилог се базира на субјективном сећању самог аутора и његових колега из истраживачког тима, који се иначе баве квалитативном анализом своје теренске грађе. Анализа, међутим, није документована транскрипцима разговора, чиме се свесно дошло до граница антрополошке лингвистике и преиспитивања само примењене теренске методе. Теренске опасности су представљене на примерима из конкретног теренског искуства у Србији, у корелацији са резултатима, успешним или не, у прикупљању теренске антрополошко-лингвистичке грађе. Етнолингвисти у Србији већ су продуковали неколико текстова који се баве истраживачком етиком и ризиком по *информаторе*, односно *саговорнике*.⁷

У свим хуманистичким наукама, посебно међу истраживачким правцима који примењују методе квалитативне анализе, о бризи за информатора/саговорника већ одавно се озбиљно дискутује. Ово изразито експонирано интересовање често за последицу има то да истраживачи боље артикулишу значај заштите својих информатора, начин на који ће то учинити и могуће консеквенце истраживачког процеса у целини на животе истраживаних људи, односно – својих саговорника. Од истраживача се у већини западних земаља захтева да приликом предлагања пројеката истовремено детаљно објасне начине решавања могућих ризика по оне које истражују; питање њихове сопствене безбедности или безбедности истраживачког тима углавном се не поставља. У овом домену још увек постоји значајан раскорак између 'западних' истраживачких тема и методологије теренског рада и данашње 'славистике' (мисли се на славистику ван Европске заједнице) – све до неразумевања и негирања научног статуса.

Специфичан положај имају теренска истраживања у данашње време на Балкану, посебно у посттрауматизованим заједницама. Из инсајдерске позиције о рату у Југославији током деведесетих година треба поменути истраживачка искуства 'ургентне антропологије' у Бугарској и 'ратне етнографије' у Хрватској. У радовима групе истраживача везаних за пројекат

⁶ Методолошке, политичке и теоријске импликације скривања идентитета, односно 'анонимизације' саговорника и насеља/заједнице у квалитативним истраживањима в. у: J. Nespor, *Anonymity and Place in Qualitative Inquiry*, *Qualitative Inquiry* 6/4, 2000, 546-569.

⁷ В. М. Илић, *Тајно знање: Бог ми то дароваја*, Живот у енклави, Лицеум 9, Крагујевац 2005, 221-242; М. Илић, *A Shift in Ethics : Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo*, *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2, Wiesbaden 2007, 145-167; A. Sorescu Marinković, *The Vlachs of North-Eastern Serbia: Field Work and Fields Methods Today*, *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova 2006, 125-140; A. Sorescu Marinković, *To be or not to be Romanian: Field emotions in Romanian speaking communities from Serbia*, *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration* (E. Marushiakova, ed.), Cambridge Scholars Publishing 2007, 55-66.

Етничка и социјална стратификација Балкана (2006-2010), којој припада аутор овог прилога, повремено је било сигнализирано питање објективности резултата добијених на 'стресном' терену, било је речи о научној 'реституцији' истраживаној заједници,⁸ о емоцијама на терену, емоцијама саговорника али и самих истраживача, појединца или целог тима. Овај истраживачки тим у једном теренском пункту у Србији борави релативно кратко, углавном онолико времена колико је потребно да се на лицу места снимим двадесетак сати аудио материјала, на основу којег се, после лингвистички оријентисане транскрипције приступа анализи. Ипак, и иако му то није основни циљ, и етнолингвиста улази у људске животе, понекад у време кризе или стреса, било да директно тражи од саговорника да говоре о својим трауматичним искуствима или не. Разговор се некада понавља, али је у пракси обично сведен само на један сусрет. У стресној ситуацији се истраживач, међутим, налази поново приликом преслушавања снимака и израде транскриптата; емоционални проблем се може јавити и приликом секундарне анализе, односно обраде туђих теренских разговора.

Овај начелни оквир важи и за лингвисте других усмерења који одлазе на терен, пре свега за дијалектологе, ономастичаре и социолингвисте, односно лингвисте који се баве разговорним језиком и грађу прикупљају личним радом на терену, а не посредством медија. Прилог ће се бавити само специфичностима истраживаних локалних заједница у Србији и српске дијаспоре у суседним државама, дакле, само из перспективе истраживача инсајдера.

У хуманистичким дисциплинама уобичајена је категоризација опасности по истраживача на терену на – физичку, емоционалну и професионалну. Ова подела ризика сасвим је условна, јер су ризици обично комплексни, истовремено физички и емоционални, или професионални и емоционални. Илустративни примери који следе нису само сет интересантних 'прича' о претњама и опасностима; њихов је циљ да анализирају начине на који је ризик корисно средство за разумевање истраживане заједнице, ризик који се ипак може контролисати или минимализовати пажљивим планирањем и предвиђањем.

1. Физичка опасност

Физичка претња истраживачу обично се илуструје примерима истраживања опасних мушких средина (нпр. полиција, избацивачи у ноћним клубовима), реална физичка опасност подразумева се у теренском раду у гетоима, махалама затвореног типа, енклавама и маргиналним групама. И ромолошка научна литература пружа обиље – свакако ненамерних – примера

⁸ Осећање 'кривице' код истраживача се некада развија и због учешћа у истраживачком процесу, односно због сазнања о 'употреби' снимљеног материјала.

о физичким опасностима по самог истраживача, што заправо само репродукује постојећи етнички стереотип. Истраживач је, тако, у сталној професионалној опасности да перпетуира постојећи негативни стереотип када говори о ризику рада са маргинализованим и стигматизованим групама.

Рутинске теренске проблеме превоза и транспорта треба и данас поменути у случају избора руралних заједница у Србији, а они важе и за већи део Балкана: ходање до удаљених насеља, улазак у непознату кућу, опасности од домаћих и дивљих животиња. Уз проблем транспорта и кретања по терену стоје и скоро уобичајени проблеми са комуникацијом (нека насеља немају струју или нису покривена мрежом мобилне телефоније), или неадекватна опрема – одећа, обућа и храна, посебно у зимским условима.⁹

Физичка опасност заједничка је свим теренским истраживачима; несрећа неког истраживача на терену остаје у колективном сећању локалне заједнице. У оквиру наших антрополошко-лингвистичких интересовања бавили смо се и феноменом пост-терена, па и перцепцијом истраживачих акцидента: у селу Ж. код Петровца на Млави страдао је пре тридесетак година истраживач – геолог, приликом рутинске студентске праксе. После тог несрећног случаја, ова студентска истраживања су обустављена. Потенцијални истраживачки акцидент у истом насељу данас се спонтано приписује и истраживачу хуманистичког усмерења, који по природи својих истраживања објективно није физички угрожен.¹⁰

2. Емоционална опасност

Емоционална опасност се у литератури дефинише као озбиљна претња или опасност по истраживача због његових личних негативних осећања током истраживачког процеса (туга, узнемиреност, љутња, превише емпатије и сл.). На истраживаче делује дестабилизацијом личног идентитета, али и остваривањем бољег увида у истраживачки процес. Ова се два процеса преклапају и често могу да генеришу нове нивое разумевања. На нивоу аналитичке елаборације, међутим, ситуација се компликује када дође до 'уписивање себе у академски рад': аутобиографски приступ проблематизује прихваћену *мејнстрим* академску поделу између себе и саговорника, засновану на концепту валидног знања. Тиме се, консеквентно, отвара и професионална опасност која стоји пред истраживачима који преиспитују

⁹ У многим патријархалним заједницама и данас је увреда одбити понуђену кафу и сок, а мушкарци тешко могу да одбију ракију. Лингвисти, по природи посла, морају да разговарају са више људи и улазе у више кућа у току једног дана.

¹⁰ Поменуто насеље (код Петровца на Млави, у близини манастира Горњак) пример је заједнице навикнуте на присуство истраживача (и туриста): осим геолошких и лингвистичких, овде су дуги низ година обављана и археолошка истраживања. Многе, пре свега бројчано мале заједнице, међутим, већ су 'заморене' од истраживачке радозналости. Овим феноменом посебно се баве радови у зборнику *Скривене мањине на Балкану*, Београд 2004.

традиционалне границе (у нашем случају посебно лингвистичке) истраживачке праксе или анализе.

И емоционална опасност на терену често је одлика конкретне средине и заједничка је истраживачу и информаторима. Истовремено се пред истраживачем који је у емоционалној опасности отвара и низ етичких дилема. Емоционали изазови се углавном не могу унапред предвидети и често нису у директној вези са циљем истраживања.

У Србији су се као посебно стресне истраживачке теме већ показали избеглички центри, енклаве, рад са расељеним лицима, избеглицама, старачка домаћинства у удаљеним руралним насељима (све ово у светлу једног од постављених циљева – реконструкције традицијске културе).

Овде ћемо се посебно бавити феноменом теренског 'неуспеха': као посебно стресан показао се неуспех у раду са микрозаједницама и последњим носиоцима одређеног знања,¹¹ када је истраживач свестан да не сме да направи грешку и да поновљеног истраживања неће или не може бити. Одбацивање истраживача и одбијање разговора последњих година постаје реалност на терену Србије, пре свега због нејасног статуса истраживача на терену који се често перципира као новинар, мисионар или сезонски радник/радница. Присутна је и нејасна граница између приватног и службеног боравка на терену.

2.1. Стигматизација истраживача

2.1.1. У лето 2004, током истраживања црноречког села Б., већина становника је одбила разговор са члановима екипе јер их је сматрала мисионарима Јеховиних сведока. Није много помогао ни продавац из локалне продавнице, који се понудио да од куће до куће гарантује идентитет истраживача.

У лето 2005. мештани једног планинског насеља у долини Пчиње напали су у први мах аутора овог прилога због скорашњег лошег искуства са орнитолозима који хране заштићене птице грабљивице.

Претходна негативна искуства са неким типом 'непожељних странаца' углавном затварају иначе за комуникацију отворене заједнице.

¹¹ Имамо у виду нпр. истраживање ритуалног трансa код Бањаша у с. Трешњевица код Јагодине (саговорница Пауна умрла је убрзо по разговору са антропологом Отилијом Хедешан, в. О. Hedeşan, *Trešnjevisa, jedan teren*, Бањаша на Балкану, идентитет етничке заједнице, Београд 2005, 13-106; О. Hedeşan, *Myth and/or Shamanism. Case Analysis: Păuna of Trešnjevisa*, Roma Religious Culture (D. B. Đorđević, ed.), Niš 2003, 84-90), или теренска истраживања микрозаједница у дијаспори, као што је насеље Медина у Мађарској (М. Илић, *Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног – теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска)*, Гласник Етнографског института САНУ LV/1, Београд 2007, 217-231; *Социјални простор у фолклорним анегдотама – наративи Саве Сокића из Медине*, Етнографија Срба у Мађарској 5, Budapest 2006, 77-101).

Терен се 'затвара' и услед неких других локалних околности које су случајно доведене у везу са доласком истраживача.

2.1.2. Истраживање избегличког центра смештеног у делу хотела у граду Н. током маја 2003. године поклопило се са процесом приватизације хотела. Сва расељена лица са Косова одбила су разговор у уверењу да су истраживачи у ствари људи из Комесаријата за избеглице, који су дошли да их раселе. Истраживачи су били примљени само у неколико породица које су послушале молбе руководиоца избегличког центра.

2.1.3. Почетком 2003. године, током истраживања избегличког кампа у граду С., једна од чланица истраживачког тима (иначе лингвиста, тада још постдипломац) постављала је породици расељених лица са Косова питања из области демонологије. Приликом следећег доласка у овај камп, практично сви његови становници одбили су разговор са истраживачима јер је заједница закључила да су у питању 'сатанисти'.

2.1.4. Сексизам скоро рутински прати теренски рад практично свуда: у пролеће 2004. године, теренска екипа коју су чиниле само истраживачице, била је у гастарбајтерском ромском насељу у околини Кучева у почетку перципирана као група келнерица које траже посао у локалној кафани.

2.1.5. Избор објективно стигматизованог саговорника или локалног водича/медијатора у локалној заједници углавном доводи до стигматизације самог истраживача, па и целог истраживачког тима. У браничевском селу Ж. јула 2007. теренској екипи се за водича по селу сам понудио школски послужитељ, иначе психијатријски болесник. Његова помоћ је у неким случајевима у успостављању контаката била веома драгоценa, али су истовремено неки људи у селу одбили да приме истраживаче, што се каснијим разговором разјаснило као неповерење према водичу, а не према истраживачу. Исти водич је следећег дана оптужио чланове екипе за 'мисионарење' по селима и скривене политичке претензије. До ових закључака о 'скривеној' природи истраживања дошао је сопственом анализом амблема Балканолошког института САНУ, који је био на добијеној визит-карти истраживача.



2.1.6. Слично нестабилно поље теренског рада отвара се избором – за локалне појмове – неприкладног водича. У Неготинској Крајини, у селу Т., током истраживања у августу 2006, један мушки члан екипе замолио је девојчицу од десетак година да му покаже кућу особе препоручене за разговор. Касније је од стране мајке детета био експлицитно оптуживан за педофилију, без обзира на аргументована уверавања других чланова екипе.

2.2. Накнадно неповерење у истраживача од стране саговорника, после већ успешно успостављеног контакта и обављеног разговора,¹² изазива осећање ‘неуспеха’: током рада са интерно расељеним лицима на Косову и Метохији (2003. и 2005.), две саговорнице су накнадно тражиле да се униште снимци разговора, па су снимљене траке одмах биле извађене из диктафона и предате саговорницама. Једна интерно расељена старија жена из околине Урошевца, смештена у колективном центру у Штрпцу, повукла је своју првобитно дату сагласност за снимање разговора (који је од стране истраживача био доследно вођен на теме традицијске културе) због изјаве да је као млада невеста морала да пере ноге своме свекру. У другом случају, старија жена у колективном центру у Зубином Поток у помињала је узгредно у разговору свог зета који је занемарује.

Узгредни подаци из домена пост-терена претходних истраживача показују и потцењивачки став заједнице према научним циљевима, односно исмевање истраживача: у селима Тимочке Крајине прича се о истраживачу, према локалном опису – вероватно – ономастичару, чија су питања из сфере микротопонимије мештани оценили као бесмислена па су га намерно погрешно информисали.¹³

Посебно је тешко суочавање са злонамерним тумачењем научних циљева теренског рада као ‘легенде’ иза које се крију различити ‘скривени’, не-научни циљеви, од стране локалне заједнице или локалних власти.

2.3. У емоционалном смислу нешто је једноставнији захтев истраживачу да плати разговор, да донесе неки поклон или учини саговорнику неку несразмерну услугу. За посредовање у обављању теренских разговора, у једном банатском граду, представница локалне ромске невладине организације тражила је (и добила) сразмерно велику новчану накнаду (2005). У ромској кући, у једном банатском селу, после обављеног разговора од истраживача је затражена мања свота новца (2005). Да би се избегла замка етничких стереотипа, треба поменути да је и једна старија саговорница у Хомољу, која се иначе скоро професионално бави магијом, а са којом је у више наврата разговарано током јула и августа 2007, од истраживача тражила низ поклона (парфем, крему за лице), свакако изједначавајући разговор са истраживачем са својим редовним

¹² На руралном терену Србије скоро је правило велико поверење у истраживача, чак и када су циљеви истраживања врло штуро објашњени (нпр. „пишемо књигу“); анализу феномена поверења у истраживача, в. у: S. Ćirković, *Despre increderea în cercetător: un bosniac în Toracu-Mic*, *Caiete de teren. Torac – metodologia cercetării de teren* (urednik A. Sorescu-Marinković), Novi Sad: Societatea (Fundăția) Română de Etnografie și Folclor din Voivodina 2006, 225-266.

¹³ О многим претходницима – истраживачима на терену причају се анегдоте (нпр. о антропогеографу Милисаву Лутовцу у насељима Ибарског Колашина), али се о њима говори и са пуно поштовања (у Сувом Грлу, Метохија, о ономастичару Светозару Стијовићу, који је својим информаторима послао примерак објављене монографије.

радом са клијентима. Истраживачу је чак препоручила другу саговорницу из истог насеља, уз конкретну цену коју би требало платити за тај разговор.¹⁴

- 2.4. Традицијска култура (и рурална и урбана) понекад подразумева и истраживање експлицитног насиља, као што је клање жртвених животиња. Ова тема, наравно, од етнолингвисте не захтева обавезно учешће у ритуалу, али антрополошко ‘учешће са посматарњем’ помаже да се разуме низ сложених радњи које информатори веома тешко у потпуности вербално, *ex post*, описују. Постојање адекватне техничке опреме намеће чак и истраживачима лингвистичке оријентације професионалну обавезу да уз аудио документ прикупе визуелна сведочанства. Учешће у сложеним ритуалима лингвистима је посебно неопходно када нема класичних етнографских описа (што је скоро правило када су у питању културе малих етничких група). Стресна ситуација је, на пример, била партиципација лингвиста у обичају клања јагњета за поману у влашком селу Валакоње (2003)¹⁵ и у клању курбана на Ђурђевдан 2007, у ромској махали у Прокупљу: комплет снимљених теренских фотографија колегинице, лингвисте Светлане Ћирковић, не садржи експлицитно клање јагњади, које постоји на видео запису (за

¹⁴ Негативне емоције некада су у контрадикцији са задовољством због успеха истраживања: делови фолклорне грађе, добијене у разговору са овом саговорницом, већ су објављени у: B. Sikimić, *Tragom terenskih istraživanja Emila Petrovića u Srbiji: Čokešina, Lokve i Ždrelo*, Probleme de filologie slavă XV, Timișoara 2007, 443-454.

¹⁵ Резултати овог теренског истраживања објављени су у С. Ћирковић, *(Етно)лингвистичка истраживања Влахa у Србији, Проблеми словенске филологије XIV*, Timișoara: Universitatea de vest din Timișoara, Facultatea de litere, istorie și teologie, Catedra de limbi și literaturi slave 2006, 273-286; A. Sorescu Marinković, *The Vlach Funeral Laments – Tradition Revisited*, Balcanica XXXV, Beograd 2005, 199-222. Заштита и права животиња постали су актуелна тема и у хуманистичким наукама; уп. радове у интердисциплинарном зборнику загребачког Института за етнологију и фолклористику *Kulturni bestijarij*, Zagreb 2007. У овом смислу илустративан је пример истраживача Рика Скарса, првог социолога осуђеног због одбијања да прекрши етички кодекс Америчког социолошког друштва. Током 1991. године Скарс се у оквиру својих докторских студија бавио еколошким покретима на Вашингтонском државном универзитету у САД и тим поводом успоставио контакте са бројним активистима радикалних еколошких организација. Када су активисти Фронта за ослобађање животиња (Animal Liberation Front) напали лабораторију Вашингтонског државног универзитета, од Скарса је захтевано да суду пружи информације прикупљене током истраживања. Скарс је то одбио са аргументацијом да етички кодекс Америчког социолошког друштва прописује да се информаторима дата уверавања о поверљивости морају поштовати чак и ако то захтевају ‘правне власти’. Осуђен је на затворску казну од пет месеци због одбијања пружања доказа. Његово затварање имало је значајне импликације по истраживаче у САД, јер је оно заправо значило да истраживач ни једном информатору не може да обезбеди потпуну анонимност, осим ако није спреман да кривично одговара; в. G. Lee Treweek, S. Linkogle, *Putting danger in the frame* (G. Lee Treweek, S. Linkogle, eds.), *Danger in the Field : Ethics and Risk in Social Research*, Florence, KY, USA: Routledge 2000, 8-25.

камером је био аутор овог прилога). Подразумева се да документовање сцена експлицитног насиља, као што је клање жртвених животиња, може бити касније коришћено искључиво за научне потребе.

3. Професионална опасност

Професионална опасност уско је повезана са етиком истраживања, пре свега са озбиљним ризицима везаним за доношење одлука на самом терену. Једном донете погрешне одлуке о томе шта и како истраживати имају консеквенце на будући став научне, па и шире заједнице. Етичка опасност повезује искуство истраживача и истраженог сагледавањем ширих ефеката обављања не-етичког истраживања, које подразумева одређени импакт и на информатора и на истраживача.

Добро су познати етички ризици после терена: питање представљања других, ко говори у тексту или дискурсу, у чије име и како, јесте политички и етички проблем. У антрополошко-лингвистичким радовима инсистира се на реципроцитету ризика истраживача и саговорника у транскрипту, за разлику од обичног увођења гласа другог, у коме су интервенције и неукости истраживача делимично прикривене. У случају скривања, мимикрије истраживача у транскрипту (који је уобичајен у словенској дијалектологији и такозваној ‘ужој’ етнолингвистици), прилично се смањује ризик по истраживача, а саговорник постаје огољен. Наравно, саговорник остаје огољен и само мало пажљивијим праћењем историја аутоцензурисаних радова (од етички спорног фрагмента транскрипта или анализе транскрипта настаје нови рад, којом приликом се, једноставним поступком уланчавања радова, лако открива привидно прикривени идентитет саговорника). Посебан проблем прикривања идентитета јавља се када су у питању мале заједнице, или појединци са специфичним способностима (какав је, на пример, био случај са истраживањем традиције гуслања у Санцаку, 2004).

Специфичност Балкана као истраживачког терена омогућава да се говори и о постојању својеврсног ‘научног колонијализма’, једнако као о криптоколонијалном истраживачком ауторитету. Постколонијално наслеђе у антропологији (када се, на пример, локални истраживач/истраживач инсајдер види као средство или објект истраживача – аутсајдера) лако се као феномен препознаје и у антрополошкој лингвистици. У овом случају се локални истраживач трансформише у медијатора/посредника за успостављање контакта са заједницом. Посредничко/медијаторско искуство локалном истраживачу (пored несумњиве научне користи рада у мешовитом тиму) заправо отвара нову перспективу у дијапазону манипулације, злоупотребе, изневереног очекивања: под фирмом заједничког истраживачког рада, локални

истраживач по завршетку терена остаје сам са локалним професионалним опасностима.¹⁶

Саговорници из руралних и маргинализованих заједница углавном никада немају приступ објављеним анализама о себи или својој заједници (били затамњеног идентитета или не), али то није случај са оваквим 'квалификованим /компетентим информатором', посебно не ако су у питању колеге.

Завршна разматрања

Перцепција ризика на терену практично је индивидуална и није иста чак ни код чланова истог тима. Са друге стране, неке ситуације које истраживачи виде као ризичне, оне из перспективе заједнице то уопште нису. Заједничко искуство опасности на терену може да доведе до развијања већег поверења и разумевања између истраживача и информатора, али и у оквира истраживачког тима као целине. Јасно је да на терену постоји много других аспеката опасности које је практично немогуће пописати и предвидети. Овај покушај концептуализације ризика теренског рада завршио је проблематизацијом теме 'неуспешног' терена, 'пост' терена (овде само у смислу тога како терен наставља да 'ради' и после истраживања на штету истраживача, не и у смислу 'поновљеног' терена¹⁷), и покушајем скретања пажње на корелацију *опасност на терену : очекивани научни резултат*. Постојећа литература у домену хуманистичких наука на Западу већ има развијену дискусију о безбедности на терену и залаже се за бригу о самом истраживачу – у једнакој мери као и за бригу о истраживаном. Сусрет са ризиком на терену тешко је искуство за сваког истраживача, посебно за почетника, али може да поспеши боље и брже разумевање истраживане заједнице и да омогући истраживачу статус својеврсног 'секундарног инсајдера'. Појединачни, казационални неуспех не може да затамни радост због успеха и рада на 'својој' грађи.

Унапред поимајући свој рад као 'научно објективан и неопходан' у смислу рада на 'националним' наукама, у Србији данас ни лингвиста (дијалектолог, ономастичар) ни фолклориста није унапред припремљен за 'непријатељски' терен (као што су, вероватно, из истог искреног убеђења, на терен некада одлазили и класични етнографи), за разлику од истраживача из других хуманистичких наука, који су потпуно свесни деликатности своје теме. И опет, за разлику од дијалектолога и ономастичара који на терену

¹⁶ Своја искуства странца истраживача у политички нестабилним земљама, кога саговорници, између осталог, сматрају за 'шпијуна', преноси L. D. Hubbell, *False Starts, Suspicious Interviewees and Nearly Impossible Tasks: Some Reflections on the Difficulty of Conducting Field Research Abroad*, Qualitative Report 8/2, 2003, 195–209.

¹⁷ Проблематизација поновљеног терена на примерима актуелних истраживања у Србији в. у B. Sikimić, *Tragom terenskih istraživanja Emila Petrovića u Srbiji: Čokešina, Lokve i Ždrelo*, Probleme de filologie slavă XV, Timișoara 2007, 443–454.

морају прикупити релевантну грађу, у домену антрополошке лингвистике (у нешто мањој мери географски усмерене класичне етнолингвистике) и неуспех на терену може се и мора рационализовати: негативан налаз или неуспешни интервју једнако је важна истраживачка тема.¹⁸ За појединца, истраживача, уз неформалну подршку колега, пријатеља или породице, тимски рад на терену поставља се као једно од успешних решења у суочавању са различитим опасностима. У истом циљу важна је и свест о квалитетном архивирању целокупне снимљене грађе и могућности њене секундарне анализе.

Biljana Sikimić

Ethnolinguistic Field Work: Conceptualizing Risk

Based on the real life fieldwork experience of the ethno-linguistic oriented crew of BI SANU, this paper assesses the risk of contemporary qualitative field research within arts and humanities. There are many risks associated with fieldwork, ranging from physical, emotional, professional, and they are also conditional and complex. An emotional risk, as a consequence of misunderstanding between a researcher and a given researched community, is especially accentuated, particularly pronounced among those researchers who are not trained to work under stress.

Key words:

linguistics, fieldwork,
risk, ethic, emotions

¹⁸ Могућа употреба 'пропалог' интервјуа у функцији, између осталог, превазилажења истраживачевих емоционалих проблема због неуспеха показана је у: K. Nairn, J. Munro, A. B. Smith, *A counter-narrative of a 'failed' interview*, *Qualitative Research* 5/2, 2005, 221-244. Примери како тешкоће на терену помажу истраживачу да 'ојача' показани су у: J. H. Cohen, *Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality*, *Field Methods* 12/4, 2000, 316-333. Препоруке истраживачким тимовима за развијање стратегије превазилажења емоција и ефикасну употребу 'емоционално засићеног знања' в. у: G. Hubbard, K. Backett-Milburn, D. Kemmer, *Working with emotion: issues for the researcher in fieldwork and teamwork*, *International Journal of Social Research Methodology* 4/2, 2001, 119-137.

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ

О јединственом систему елемената културе

Илустративни пресек са нагласком на
закључцима произашлим из српске грађе*

У студији се – у виду једне врсте мисаоног експеримента – разматра проблематика (ре)конструкције *јединственог система елемената културе*, по узору на (превасходно левистросовску) идеју о реалној могућности издвајања објективно постојећег, универзалног културног система – аналогно моделима констатованим од стране природних наука. Другим речима, на овом месту, првенствено полазећи од раније презентоване српске грађе, разматрамо степен изводљивости замисли о издвајању културних *категорија*, тј. елемената који се налазе у основи феномена културе. Сам процес реконструкције подразумева стављање посебног нагласка на садржаје уочене унутар различитих митско-ритуалних комплекса. Ови обрасци се могу упоредити са језичким, логичким и другим културним моделима, који поседују сродне структурне карактеристике.

Општи концепт.

Почетни путокази. На први поглед,¹ конкретизација напора усмере-

Кључне речи:

јединствени систем, култура, (ре)конструкција, базичне категорије, митско-ритуални комплекси, сродни структурни обрасци, српска грађа

* Овај текст је резултат пројекта бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнологска и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МНТР РС.

¹ На самом почетку наглашавамо да овај рад, с обзиром на ограниченост простора, представља кратак извод из монографије (која ће бити објављена у Посебним издањима Етнографског института САНУ), односно сажетак сажетака наших истраживања, и његов циљ је, пре свега, *оквирно упознавање* научне јавности са основним смерницама везаним за разматрање проблематике наведене у апстракт. Такође, важно је нагласити да су сва наша настојања, изнесена у раду, конципирана у складу са приоритетима ауторског приступа, који формулише једну врсту *структурологије* као специфичне етнологско-антрополошке дисциплине (по нашем мишљењу, свакако легитимне и изузетно подстицајне и потребне), усмерене на издвајање и сагледавање хомологних структурних образаца који се јављају унутар различитих, превасходно културних феномена. *Српска грађа* – наведена у поднаслову рада – односи се на садржаје (на које често упућујемо у тексту) презентоване у

них ка издвајању јединственог система елемената културе делује као узалудан и неостварив задатак, с обзиром на разноликост и мноштво појава које улазе у оквиру феномена културе.² Међутим, током претходних истраживања уочени су многобројни путокази значајни за дефинисање праваца остваривања овог циља; на основу њих непосредно можемо говорити о индицијама које упућују на егзистенцију јединственог (и уочљивог) културног система. Сада већ *класична* истраживања и закључци В. Пропа, К. Леви-Строса, К. Г. Јунга, Б. Малиновског, А. Ван Генепа, пре свих, а затим и Р. Барта, М. Елијадеа, Е. Лича, В. Н. Топорова, Н. И. Толстоја и других упућују нас непосредно ка решењима овог сложеног проблема. Заједно са другим комплементарним сазнањима и новијим открићима, непосредно предочавање основних аспеката културе у радовима Малиновског, Пропова минуциозна анализа бајке и с њом повезане иницијације, уз издвајање основних градивних јединица бајке/мита, Јунгово разоткривање феномена и структуре архетипова, Леви-Стросова „структуралистичка револуција“, Ван Генепова реконструкција обреда прелаза и општег ритуалног контекста, Елијадеова свестрана и дубинска проучавања најзначајнијих митских система и религијских идеја итд.,³ као и многе друге мултидисциплинарне синтезе, допринели су формулисању идеје о могућности конкретизованог (ре)конструисања јединственог система образаца, који се налази иза манифестне разноликости феномена културе. Ово нам омогућава директно постављање питања везаних за поље квалитативне класификације и (ре)конструкције основних елемената културе, што је идеја која је већ формулисана (али више као начелни проблем) у контексту Леви-Стросових истраживања и конотација одговарајућег, „леви-стросовског“ антрополошког приступа.⁴ На наведене радове и закључке надовезују се и

другим радовима; у широј студији/монографији ће ови садржаји бити знатно експлицитније представљени.

² О феномену културе у општем контексту видети, рецимо, у: *Spisi o kulturi (izbor tekstova sačinio Zoran Avramović)*, Београд, 2006; Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, XX vek, Београд 2002; Antonjina Klosovska, *Sociologija kulture*, Čigoja štampa, Београд 2001; Е. В. Соколов, *Културологија*, Просвета, Београд 2001; Сретен Петровић, *Култура и цивилизација*, Лела, Београд 1997. итд.

³ Бронислав Малиновски, *Магија, наука и религија*, Просвета, Београд 1971, в. пре свега: *Научна теорија културе*; Vladimir Prop, *Morfologija bajke*, Prosveta, Београд 1982; Исти, *Historijski korijeni bajke*, Svjetlost, Sarajevo 1990; Арнолд Ван Генеп, *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд 2005; Klod Levi Stros, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb 1977; Карл Густав Јунг, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд 1996; Исти, *Psihološki tipovi*, Matica srpska, Београд 1977; Ролан Барт, *Књижевност, митологија, семиологија*, Нолит, Београд 1971; Žan Luj Kalve, *Rolan Bart*, BIGZ, Београд 1996; Е. Lič, *Klod Levi Stros*, Prosveta, Београд 1982; V. N. Toporov, *Drvo sveta*, Savremenik 9-10, 1986; Никита Иљич Толстој, *Језик словенске културе*, Просвета, Ниш 1995; Мирча Елијаде, *Свето и профано*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад 2003. итд.

⁴ В. у: Zagorka Golubović, *Antropološki portreti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Београд, 1991 185. У сродном контексту – поменимо илустрације ради – чак и кување бива посматрано као „универзално средство којим се Природа преображава у Културу, док се категорије кувања у свако доба необично подесно могу користити као симболи друштвене

наша интересовања и истраживања, заснована превасходно на уочавању особених структурних карактеристика базичних образаца најзначајнијих феномена српске традиционалне духовне културе, али превасходно на разматрању језичко-логичких образаца који се уочавају у српском језику, односно – њихових структурних аналогича са другим културним (и природним) системима. У вези с овим, треба нагласити и да је у претходним студијама уобличена теоријска концепција о манифестовању јединственог комплекса образаца – дефинисаног као *обрасци универзалне структуре мишљења* – у културним појавама, са нагласком на ритуалима и митовима.

Иницијални обрасци. У наведеном смислу, за нас је од посебног практичног значаја реална подлога, тј. објективна могућност издвајања тзв. *примарног језичко-логичког модела*, који је реконструисан на основу системске целине састављене од основних заменица и прилога српског језика. Ова структурна матрица базира се на иницијалном формалном обрасцу, који бисмо могли формулисати као *модел 19/17* тј. $9/8 + (1) + 9/8$ (*структурни модел 1*).⁵ Од кључног значаја је да се овај образац примећује унутар различитих (културних и природних) феномена – што сведочи о његовој специфичној свеprisутности, односно – о његовој реалности и универзалности; на пример, он се може свести и на модел четири четворства, у великој мери подударан са Јунговом представом структуре Јаства/Сопства.⁶ Из поменуте примарне структурне основе (у контексту нашег приступа и одговарајућих резултата) произилази конструкција хипотетичне макросистемске матрице, која у себи потенцијално обједињује спектар феномена из области како културе, тако и природе, представљајући глобални модел.

До овог глобалног модела долазимо следећи претпоставку – формулисану на основу неколико веома упадљивих и блиских аналогича – да се и други базични културни модели могу свести на наведени (универзално распрострањени) структурни образац. Руководећи се овом хипотезом, непосредну аналогичу структуре *примарног језичко-логичког модела* (иницијални културни контекст) проналазимо, рецимо, у *примарном митском* и *примарном ритуалном моделу* (ужи културни контекст), у блиској вези са структуром архетипова. Ово се може додатно конкретизовати на примеру српске бајке и конкретних обреда (крстоноше), као и других појава из оквира српске традиције (рецимо – на примеру структуре базичних ентитета српске народне митологије, или базичних формула етномедицинских ритуала).⁷

диференцијације“, а исто тако, на пример, због својих класификацијско-структурних могућности – „тотемске врсте су пре 'добре за мишљење' (...) неголи што су 'добре за јело'“ итд. (Е. Лиџ, *Klod Levi Stros*, 41).

⁵ В. структурне представе у: Ивица Тодоровић, *Ритуал ума*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005, 419-425.

⁶ В. у: Marej Stajn, *Jungova mapa duše*, Laguna, Београд 2007, 215; в. и: стр. 183, 185, 186.

⁷ И. Тодоровић, *Ритуал ума*; исти, *Митска истина Срба*, Звоник, Београд 2005; исти, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића*

Према томе, полазећи од српске грађе (основне заменице и прилози српског језика, српска бајка и обреди, народна митологија итд.) – уз консултовање закључака класика етнологије/антропологије – долазимо у ситуацију да непосредно конкретизујемо хипотезу о јединственом систему елемената културе.

Протокултурни систем и глобални конструкцијски оквир. Приликом конструисања глобалног културног оквира, осим модела који у ужем појмовном смислу одређују културу, морамо узети у обзир и оне аспекте опште стварности који непосредно омогућавају егзистенцију и функционисање културних система, појава и категорија. Овде се мисли на елементе из домена психологије, али пре свега на логичке и језичке категорије, које – насупрот базичним културним матрицама у ужем смислу (*ужекултурни оквир*) – можемо посматрати као делове *базичног протокултурног система*. На овај начин – узимајући у обзир ужи културни, психолошки и језичко-логички контекст – сажимамо целокупну културну стварност (насупрот, али и аналогно природној стварности), као јединствени систем потенцијално сачињен од органски повезаних делова.

Треба нагласити да разматрани, у овом раду конципирани модел *јединственог система елемената културе* представља, пре свега, експериментални модел – у смислу радног пресека до сада спроведених истраживања, настао на бази утемељених базичних модела *примарне структуре мишљења* (проширени *примарни језичко-логички модел*), који су, можемо рећи, као универзално присутни образац доказиви на такав начин да их је изузетно тешко доводити у питање.⁸ С друге стране, целокупни концепт је прилично сложен (базирајући се на још сложенијим моделима стварности) и немогуће га је као глобалну целину до краја разложити и класификовати, а да то буде изложено на начин који презентује систем као у потпуности доказив и неоповргљив. Конкретна и ближа објашњења, заједно са непосредним представама свих наведених структурних модела, услед ограничености простора, биће изнесена у знатно опширнијој студији, односно монографији. Из поменутих, објективних разлога, на овом месту предочавамо, пре свега, назнаке и опште контуре.

Основни структурни модели

Додатни путокази за непосредну реконструкцију. Дакле, како након претходних опсервација прећи на следећи степен и учинити остварљивом непосредну реконструкцију периодног система елемената културе, тј. како додатно конкретизовати овај теоријски концепт? Пре свега, мора се поћи од

Тамнаве, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2004; исти, *Слично и супротно – прилог проучавању комуникацијске структуре магијског мишљења у народној медицини*, Етнокултуролошки зборник XI, Сврљиг 2006-2007.

⁸ Уп. поглавље VIII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*; в. поглавље VII.2 у: исти, *Митска истина Срба*.

образаца уочених унутар феномена из области културе, који се могу издвојити у виду јасно одређене/разграничене матрице и до којих стижемо на прецизан начин.

У наведеном контексту, на првом месту – као што смо навели – треба издвојити поменути *примарни језичко-логички модел*, до којег долазимо на објективан и готово математички прецизан начин, на основу специфичних (можемо рећи и „базичних“) заменица и прилога српског језика, који образују јединствену структуру (*структурни модел 1*). Исто тако, досадашње анализе феномена бајке упутиле су нас на прецизно издвајање логички повезаних, унутрашњих структурних матрица на којима се заснива целокупни митско-бајковни феномен. Ово се превасходно односи на логично повезивање матрице Јунгових архетипова (односно, структуре базичних архетипова, до које се долази у резултату јунговског приступа и истраживања) и основних ликова бајке (до којих допире Пропова анализа).⁹ (Уосталом, „одавно је уочено да се сижеи, мотиви, песничке слике и симболи често понављају у фолклору и књижевности и што је старије или архаичније то усмено стваралаштво, тиме је понављање чешће“.¹⁰) Наведена веза је јасна и доследна, упућујући нас на јединствену, дуалну, комплементарним подсистемским релацијама уобличену и повезану, структурну матрицу архетипског утемељења (*архетипска матрица; структурни модел 4*).¹¹

На сличан начин, унутар (и уз помоћ) феномена бајке разазнајемо и друге структурне матрице, од којих нас једна упућује на базичне митске релације (поменута *бајковна/прва митска матрица*, којој је комплементарна *класична/друга митска матрица*, типична за религијске системе и митове у ужем смислу речи; *структурни модел 5*), док нас друга упућује на базичну иницијацијску схему која се разазнаје међу Проповим *функцијама* – као основним јединицама бајке (*архетипској матрици* комплементарна *иницијацијска/индивидуацијска матрица; структурни модел 6*) – и која истовремено упућује и на јунговску структуру архетипског процеса

⁹ В. поглавље *Опита одређења феномена иницијације у бајковном контексту* у: И. Тодоровић, *Иницијацијска структура и значење српске бајке – етнолошки контекст*, Dialoguri interculturale. 50 de ani de slavistica timisoreana, Timișoara 2007. О главним ликовима бајке в. у: V. Prop, *Morfologija bajke*, 86-90. В. дела К. Г. Јунга и његових следбеника, посвећена архетиповима и класификаторном издвајању основних архетипова и архетипских представа; в. рецимо Жарко Требјешанин, *Предговор*, 5-22, у: К. Г. Јунг, *Архетипови и колективно несвесно*, Просвета, Београд 2006.

¹⁰ Елеазар М. Мелетински, *Аналитичка психологија и проблем порекла архетипских сижеа*, Летопис Матице српске, год. 171, књ. 455, св. 1, Нови Сад, јануар 1995, 89.

¹¹ У датом контексту, ова матрица се, дакле, своди на органски повезану целину, састављену од следећих елемената: јунак/его 1, пошљалац/его 2, чаробни помоћник/сопство 1, чаробни даривалац/сопство 2, тражена жена/анима, тражени муж/анимус, чаробни помоћник/сенка, лажни јунак/персона; уп. са напоменом 9. А када је реч о предоченом упућивању на различите *структурне моделе* (посебно значајне за наш приступ) и њиховом нумеричком означавању – в. напомене 16 и 17.

индивидуације/сазревања.¹² Заједно, ове структурне моделе (у контексту нашег приступа) сагледавамо управо као комплементарне/повезане елементе у оквиру јединственог система који сажима суштинске комплексе духовне културе, односно – комплексе веровања и митско-религијских идеја (*структурни модел 7*). Исто тако, на основу резултата Ван Генепових размишљања и истраживања, (ре)конструирамо тзв. *примарну ритуалну матрицу* и *прелазну ритуалну матрицу* (комплементарне у односу на претходно наведене митске матрице), које издвајају базичне елементе значењски осмишљеног, стандардизованог и сакрализованог понашања (*структурни модел 8*).¹³

Следећи назнаке познатих/реконструисаних модела формално сродног типа (почев од иницијалног *примарног језичко-логичког модела*), долазимо до логичне – са системског становишта – претпоставке, тј. спознаје, да свака од (ре)конструисаних/претпостављених базичних категорија, кроз интеракцијски дуалитет (повезивање са другом, семантички-формално комплементарном матрицом) који се базично испољава кроз наведени релациони оквир/систем (9+8/9+1+9), потенцијално формира произилазећи усложњени модел са карактеристикама општег система (структурни образац: 19-81(64)-17). Овај унутрашњи/усложњени структурни модел условљава повећање семантичке комплексности, тј. стварање нових елемената, и он се потенцијално уочава у свим системима укљученим у универзални модел (а у вези са њиховом општом системском организацијом која, следећи дотичну логику, такође подлеже истим законитостима и формира аналогни макросистемски образац), па га можемо дефинисати и одредницом *општи формални парадигматски модел* (*структурни модел 12*; в. шематску представу 3).

Универзални образац и посебни, категоријални културни системи. Претходно спроведеним истраживањима – са циљем да пронађемо (заједнички) образац који се налази у основи феномена културе – покренут је сложен логичко-методолошки аналитички ланац, који потврђује поменути деветнаесточлани/седамнаесточлани (9+1+9/9+8) модел као универзалан, аналогно структурној основи наведеног *примарног језичко-логичког модела*. Ово је, у предоченом контексту, управо базични формални модел.

С друге стране, предложени формални модел можемо означити и синтагмом *елементарни културни модел*, с обзиром на то да он претендује да представи основне културне обрасце у оквиру одговарајућих сажетих

¹² Видети основне функције у: V. Prop, *Morfologija bajke*, 33-71. Ове функције је могуће свести на јединствену структурну матрицу, састављену од органски повезаних елемената који непосредно упућују на индивидуацијско-иницијацијски контекст (усамљивање/удаљавање, одлазак, недостатак/установљавање недостатка, стицање чаробног средства, борба, преображавање, повратак, венчање/спајање).

¹³ А. Ван Генеп, *Обреди прелаза*, 5-18. Иначе, претходно наведени *структурни модели* (4-8) обједињени су у оквиру базичне системске представе духовне културе (в. шематску представу 2).

структурних матрица, састављених од органски повезаних и плански уклопљених (системских) елемената. Полазећи од овог елементарног модела, а узимајући у обзир сва позната сазнања (од којих су нека претходно предочена), у откривању крајњег резултата трагамо за најприхватљивијим хипотетичким општим моделом, који поседује специфичну хармонијско-симетријску уређеност и унутарсистемску органску повезаност. Један од овако уобличених, потенцијално објективних модела могао би да буде и финални систем (*општи културни систем/примарни културни системски контекст*), који се састоји од девет базичних подсистема, док се – с друге стране – његов, комплементарни парасистем (*логички протокултурни систем*) у овом радном моделу састоји од два подсистема (*примарни језичко-логички модел/иницијални оквир* и *интелектуално-логички модел/фундаментални оквир*). До ових модела, који претендују на уобличавање јединственог системског оквира (*структурни модел 9*; в. шематску представу 1а), долазимо служећи се превасходно закључцима и искуствима из одређујућег контекста етнологије-антропологије, с једне стране, али и логике, лингвистике и психологије, с друге стране. Предочени јединствени/глобални културни систем показује аналогije и са другим макросистемима, уоченим у различитим феноменима стварности, што је такође показатељ могућности његове реалне системске утемељености.

Другим речима, дакле, општи изглед овог свеобухватног модела, на основу наших истраживања, сугерише нам, такође, и одређеним елементима назначена аналогija са другим (формално сличним и квалитативно комплементарним) моделима који сажето одређују општу стварност, тј. са периодним системом хемијских елемената и са општим генетским моделом,¹⁴ затим са општим логичким моделом категоричког силогизма, са моделима широко распрострањених мисаоних игара (шах, судоку, слагање мађарске коцке итд.), са стандардним тестовима интелигенције, као и са моделима који одређују структуру посебно значајних сакралних текстова, који суштински уобличавају глобалну колективну свест итд. Заједно, ови аналогни модели претендују на то да представљају непосредан путоказ ка сагледавању суштинских структура стварности – као примарног, свеобједињујућег система

¹⁴ Овакав приступ, оквирно посматрано, конкретизује и неке од суштинских основа/могућности структуралистичког, пре свега Леви-Стросовог погледа на смисао бављења науком. Тако Никола Милошевић, анализирајући дело К. Леви-Строса, закључује како „Строс заправо пројектује чак и у равни чулног сазнања свој идеал геометријског реда“, а „ова операција пројектовања, колико год изгледала смела, бледи пред једним још далеко обухватнијим, и радикалнијим Стросовим потезом. Откриће тзв. 'генетског кода' охрабрило је овог мислиоца и иначе склоног далекусежним уопштавањима да и самој природи припише ону исту геометријску логику по којој, наводно, функционише људски дух. Како каже Строс, природа 'није оклевала' када је пре више милијарди година, трагајући за моделом 'позајмљеним по принципу антиципације' изабрала 'модел за који ми везујемо имена Трубецкоја и Јакобсона'“ (Nikola Milošević, *Predgovor*, у: Klod Levi-Stros, *Mitologike I*, Prosveta, BIGZ, Beograd 1980, XLVI).

– и директно упућују на претпостављени/могући укупни изглед *јединственог система елемената културе*.

Служећи се овим датостима (*примарни језичко-логички модел* као објективни системски образац; уочавање аналогних образаца у бројним културним феноменима; детектовано присуство сродних структура – унутар различитих, јасно уобличених система – у природним и културним феноменима итд.), остварује се могућност одређеног конкретизованог трагања за периодним системом елемената културе, односно – могућност проналажења реално/објективно постојећих образаца (налик на периодни систем хемијских елемената) у феноменима из области културе. Било како било, на овом месту би се наше трагање морало предочити и кроз још конкретније, нужно сажете обрасце.

Радни модел општег културног система, као што је већ назначено, можемо сагледати и реконструисати кроз комплементарно јединство четири унутрашња, испреплетана подсистема (које произилази из дуалитета *базичног ужекултурног* и *базичног протокултурног система*; в. шематску представу 1б), а које прелиминарно формулишемо следећим синтагмама: *систем духовне културе*, *систем социјалне културе*, *психо-културни систем* и *логичко-психо-језички систем*. На пример, за одређење сфере духовне културе, која у огромној мери уобличава симболички аспект друштвене стварности, пресудна би била семантичка оса која повезује општу митску и ритуалну матрицу са базичним структурама архетипова (контекст колективне психе). Овај систем (в. шематску представу 2, која обједињује структурне моделе 4-8), дакле, бива релативно самосвојни део/подсистем глобалног културног система, чије смо основне контуре – односно прелиминарни нацрт –у најкраћим цртама већ назначили (*структурни модел 9*).

С друге стране, истраживања и закључци Бронислава Малиновског представљају јасан путоказ ка конструкцији другог аспекта базичног оквира културе у ужем смислу, односно – сфере социјалне културе. То се превасходно односи на његову класификацију принципа организованог понашања (*матрица базичних културних институција/организованог понашања*, на који се директно надовезује, односно – семантички је „пресликава“, *матрица базичних идентитета*), као и на моделе основних потреба и културних реакција, на основу којих можемо конструисати одговарајуће модификоване структурне матрице, тј. структурну *матрицу основних (људских) потреба* и *матрицу базичних културних одговора/категорија* (примарни антрополошки контекст/*протокултурна семантичка оса*). Дакле, основним потребама одговарају одређене културне реакције, при чему се и један и други контекст могу представити одговарајућим структурним матрицама, које се са другим/комплементарним матрицама потенцијално интеракцијски стапају у оквиру нових, произилазећих система, формирајући тиме целокупну културну стварност

(структурни модел 10).¹⁵ У исти системски културни оквир улази и *базична структура сродства* – до које долазимо сагледавањем семантичког атома сродничких релација и термина (отац/мајка, брат/сестра, син/ћерка, муж/жена) – као и с њом неизоставно повезана *матрица базичних друштвених/људских вредности*. До ове матрице стижемо на основу аналогија између најчешће издвајаних вредности (у људским друштвима) и базичних друштвених институција и идентитета (*'оса културне надрградње'*).

На сличан начин, аналошки следећи уочене системе, тј. законитости, реконструишемо и трећу („централну“) сферу општег културног система (састављеног од следећих дуалних протосистема: *комуникација/значење, психо/личност*, одређење, тј. формирање појма (*процес*)/појмовне релације (*структура*), који се квалитативно надовезују на парасистемске, базичне логичке системе; *структурни модел 11*), а тиме и целокупни системски оквир.

Финално изношење непосредних подсистемских модела и одговарајућих шематских представа. Паралелно са претходним разматрањима, неопходно је изнети и непосредне (предложене) (ре)конструкције, тј. конкретне подсистемске моделе са појединачним елементима, као и њихове шематске представе. Међутим, у просторно ограниченом контексту није могуће инсистирати на довољно детаљним додатним објашњењима, тако да се морамо задржати само на најелементарнијем предочавању.¹⁶ С друге стране, од читаоца се очекује да – и без додатних појашњавања – оквирно сагледа квалитативну суштину структурних релација и одговарајућих процеса, који су у овом раду назначени упућивањем на више издвојених *структурних модела*, који пак указују на основне релационе системе, посебно илустративне примере и целински контекст. Због поменутог просторног ограничења, на овом месту износимо само четири структурне представе:

- 1а) општу представу јединственог културног система,
- 1б) општу представу његових базичних подсистема,
- 2) спецификовану представу духовне сфере општег културног система и

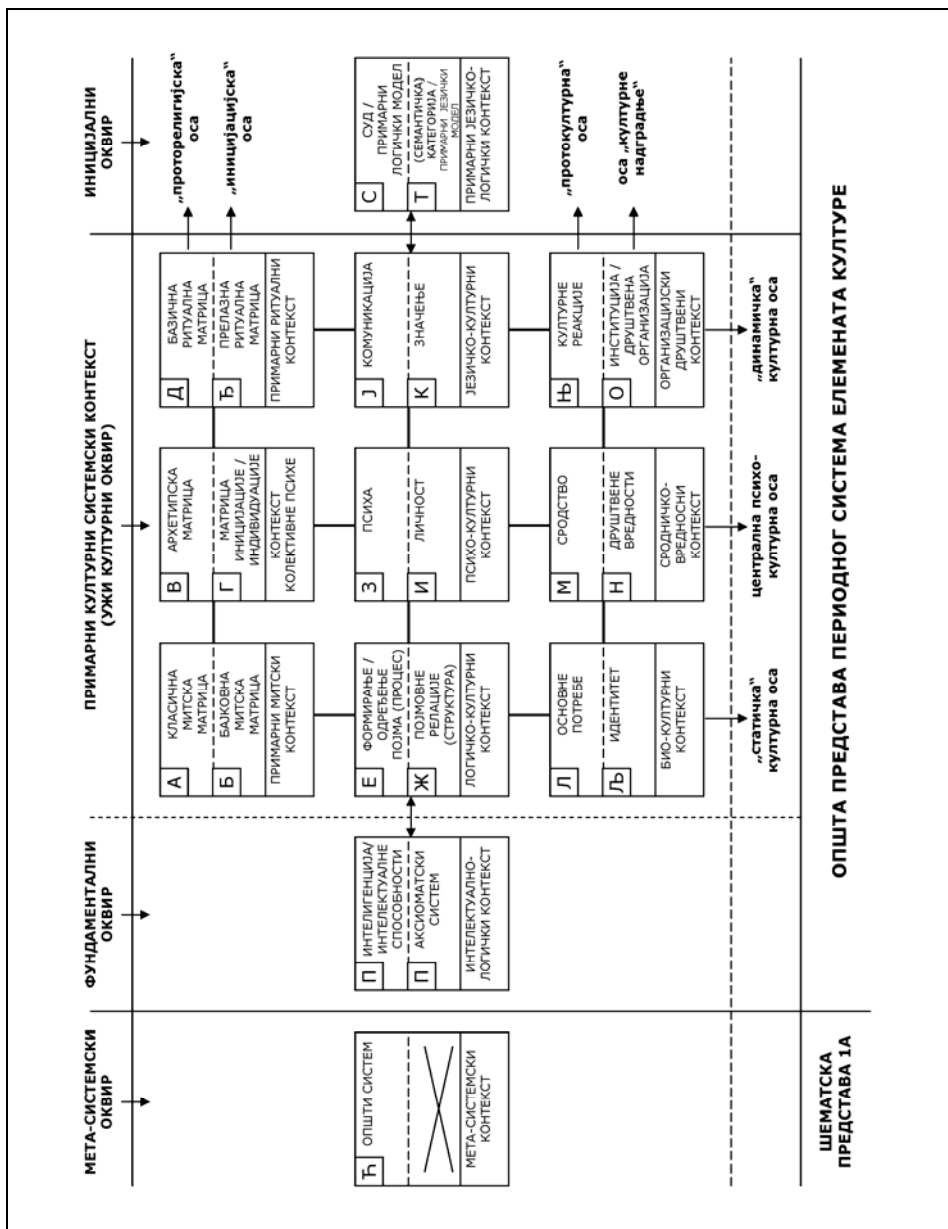
¹⁵ Б. Малиновски, *Магија, наука и религија*; в. пре свега табеларне/шематске представе на странама 308-310, 317-318, 326. Модификовањем ових представа долазимо до поменутих структурних матрица, које ћемо непосредно представити и образложити у најављеној монографији.

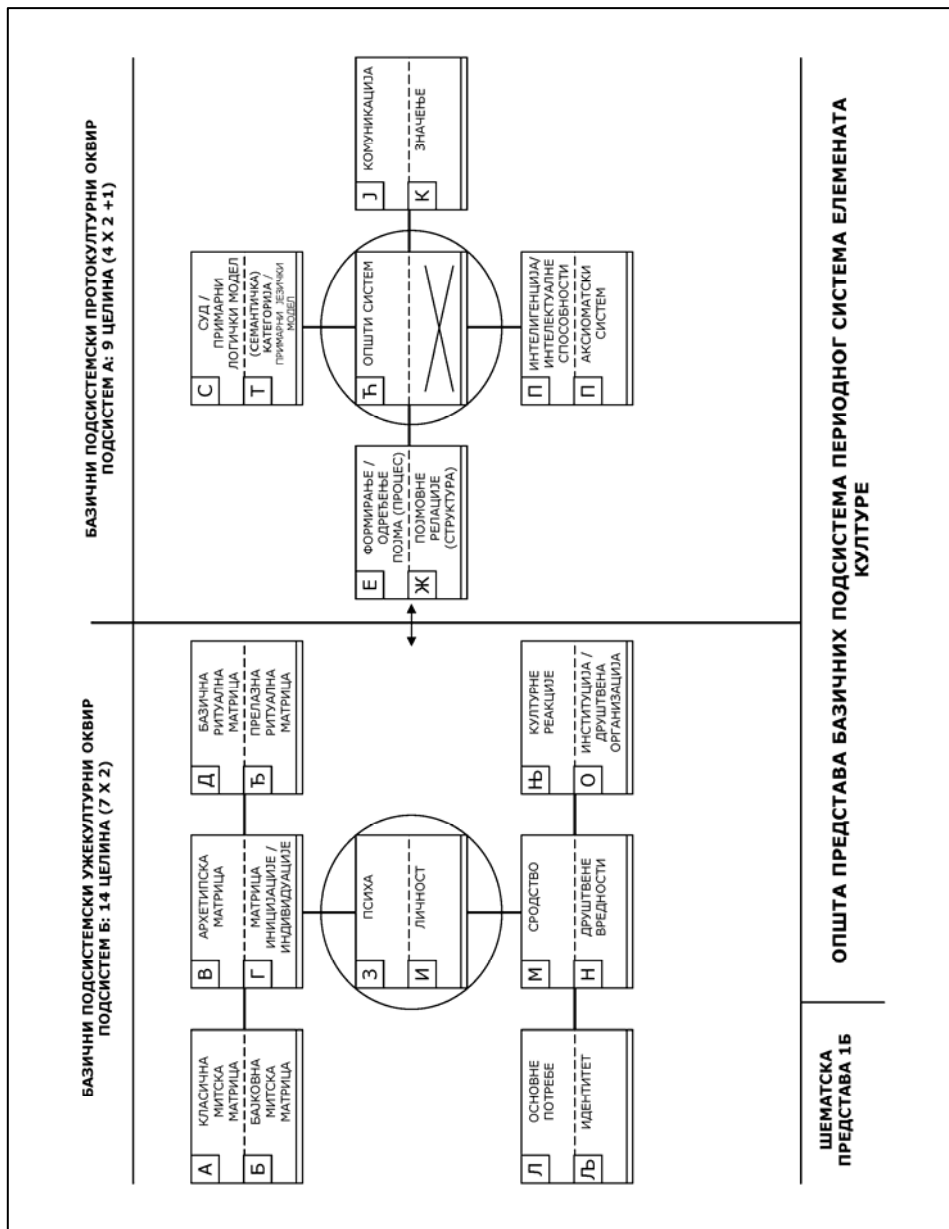
¹⁶ Све конкретизоване шематске представе биће изнесене у претходно више пута поменутој, знатно опширнијој студији посвећеној овој проблематици. Нумерички назначеним (1-18) *структурним моделима* – од којих су само неки (1, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12) поменути у нашем илустративном пресеку – указује се на постојање конкретних контекста/модела, који на овом месту не могу бити представљени. „Недостајући“ *структурни модели* (2, 3; 13, 14, 15, 16, 17, 18) и шематске представе биће назначени и у краћем ауторовом раду, који допуњује овај илустративни пресек, под насловом *Проблематика реконструкције јединствене системске основе културних феномена – сажети осврт на истраживања и аналитичке могућности*; поменути рад ће се појавити у једном од наредних издања, тј. зборника Етнографског института САНУ.

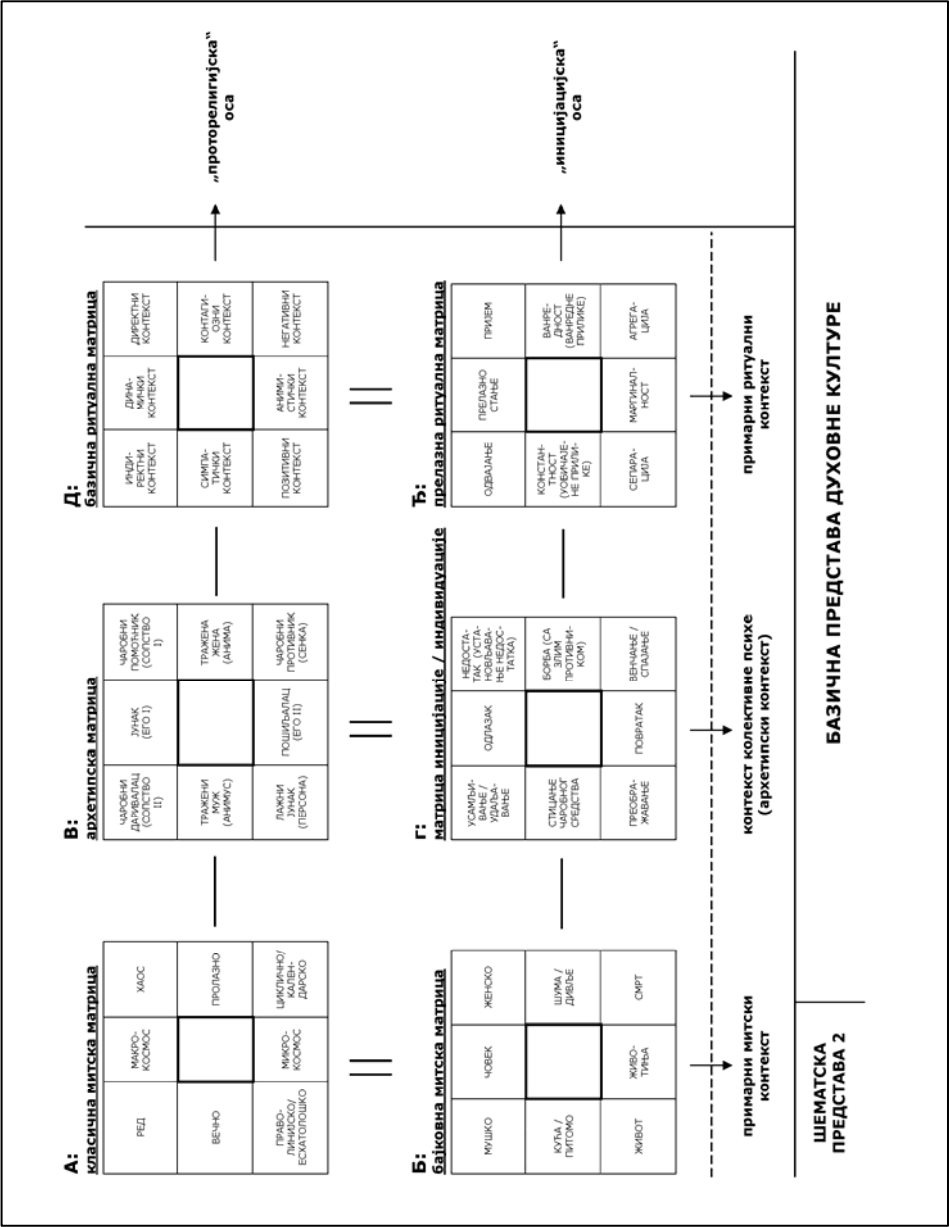
- 3) представу универзалне унутрашње системске динамике (в. наведене шематске представе).¹⁷

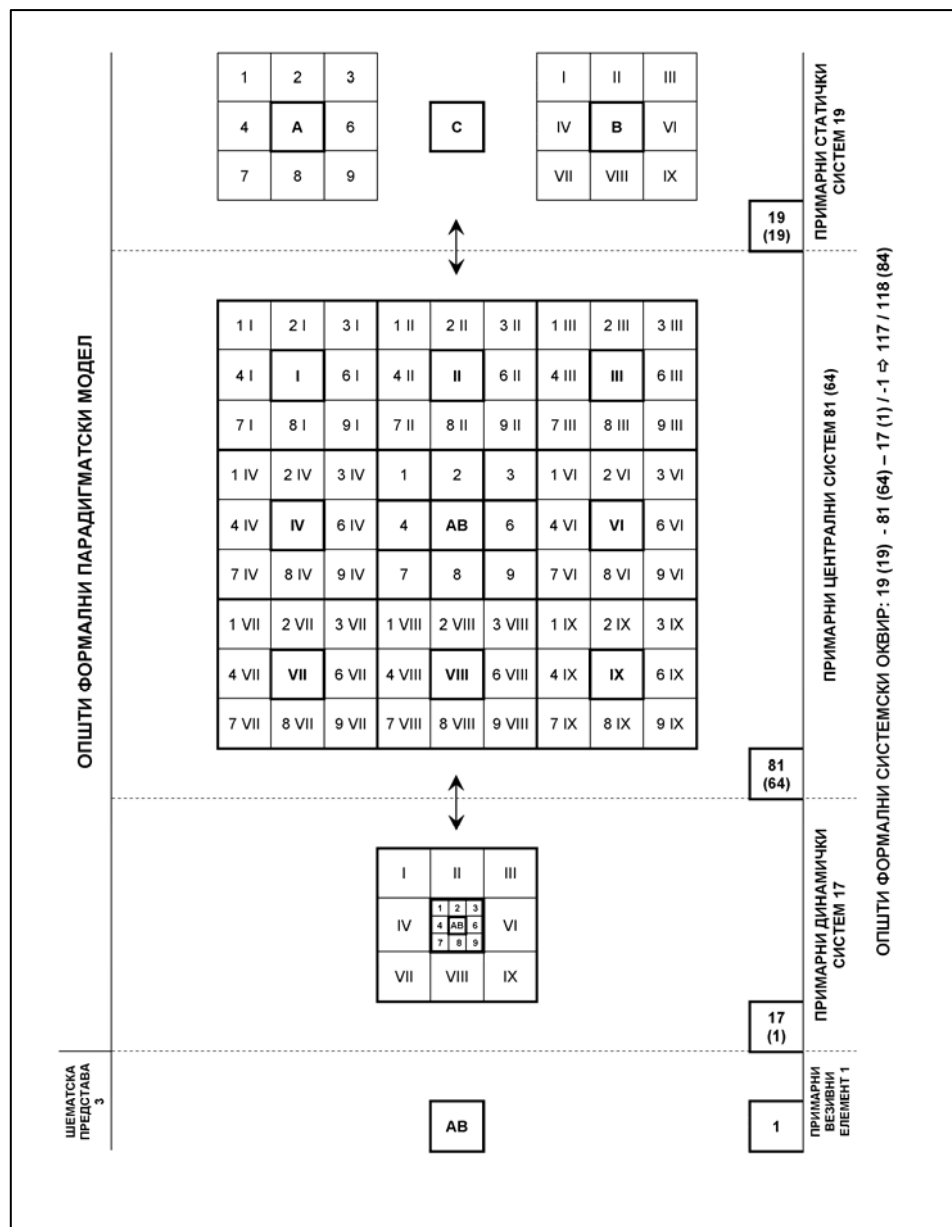
Такође – на самом крају – скрећемо пажњу и на чињеницу да су све одреднице, тј. термилошка решења (превасходно у вези са формулисањем елемената и аспеката предложеног *јединственог система елемената културе*), из практичних разлога формулисане крајње сажето, као и да добијају своје значење искључиво у контексту самог рада, невезано за њихову евентуалну употребу у другим текстовима и другим дисциплинарним или ауторским контекстима.

¹⁷ Изнесене представе контекстуално одговарају помињаним структурним моделима: 1) 9, 2) 4-5-6-7-8 и 3) 12. Осим наведених шема, подразумева се и увид читаоца у структурне представе које приказују *примарни језичко-логички модел/структурни модел 1* заједно са његовим варијантним изразима, а које су предочене у ранијим ауторовим радовима (в. напомене 5 и 8).









Ivica Todorović

Unique System of Cultural Elements

An Illustrative Review Emphasizing the Conclusions Drawn from Serbian Sources

The previous research has pointed out to an existence of a unique system of cultural elements. Worldwide, many scientists have contributed to the subject of universality in cultural structural forms, while for Serbian cultural area, I was able to form a hypothesis of primarily linguistic-logical system, based on particulars in Serbian grammar and its usage. This particular complex forms a basis for the unique system of cultural elements, illustrated by many examples from Serbian tradition (language structure, complex rituals, fairytales, mythology and so on).

Key words:

unique system,
culture,
(re)construction,
basic categories,
mythical-ritual
systems, related
structural patterns,
Serbian sources

Драгана Радојичић
Етнографски институт САНУ

Руси у Боки Которској

Миграције без граница*

Овај рад се бави миграцијама Руса у контексту глобалног или руско-црногорског феномена. Поседњих година Руси интензивно купују некретнине, посебно у Боки Которској, мада су многи Руси овде нашли уточиште након Октобарске револуције. Интензивирана градња просторних целина показује бројне претрпљене измене, као и економско промене код локалног становништва. Медијска позорност је усмерена на адаптивне и асимилационе процесе ових миграната.

Жан Боден је 1578. године забележио да су *богаство и моћ само у људима*.

Медијска пропаганда и непосредни доживљај истраживача на терену указали су ми на проблематику новог вида миграција, које ниједног етнолог и антрополога не би оставиле равнодушним.¹

Миграције које су се у прошлости дешавале на простору Боке Которске чине деценијама предмет мог истраживања. Пошла сам у ово истраживање везујући се за миграције, да би их што је могуће јасније описала заједницу Руса у Боки

Кључне речи:

миграције, Бока Которска, Руси, некретнине, адаптација, асимилација

* Овај текст је резултат пројекта бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МНТР РС.

¹ Има наравно и још понешто, а уместо објашњења даћу цитат из дневног листа *Побједа*: „Својевремено, Топла ја са својом *комунитадом* за вријеме млетачке управе овдје, углавном била насељавана напрасно богатим синовима тамошњих хајдука и ускока, па касније чувених устаника и вођа разнородних буна. Ти њихови потомци постаће овдје убрзо врсни трговци и поморци, те углавном власници некад моћне флоте са стотињак једрењака који су шпартали Јадраном и даљим морима!? Тим феноменом у својој књизи „Топалска комунитад...“, солидно се и студиозно позабавила и наша угледна етнологиња, Новљанка др Драгана Радојичић. Слично ће се поновити и за оба свјетска рата, а понајвећи „плимни вал“ избјеглих и расељених заплуснуо је Боку опет крајем прошлог вијека, турбулентних деведесетих... и међу том ојађеном популацијом појавила се новопечена и моћна „елита“. Но данас ту свој азил нешто другачије врсте налази савремена руска Путинова елита...“, М. Бијанић, *Кремљ и крем на Луштитици*, Побједа, Подгорица, 19. август, 2007, 9.

Которској. За то је било потребно установити *анатомију дешавања* у последњих неколико година, нужно везану за *push and pull factors*, тј. за питање шта људе наводи ка новим дестинацијама. *Фактор време* има веома важну улогу за ова истраживања, јер актуелни талас досељавања Руса траје нешто више од четири године, а интезивиран је током 2006. и 2007. године.

Генеа руско-бокељских веза траје од школовања првих руских помораца у Перасту крајем 17. века, преко учешћа Бокеља у стварању руске морнарице током 18. века, као и кроз руску управу Боком с почетка 19. века.²

Прве значајне миграције Руса на овом простору датирају од 1920. године. Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца примила је више од 20 хиљада избеглих Руса након победе Октобарске револуције, а прве избеглице су била тридесеттри виша официра из штаба генерала Врангела. Највећи број њих искрцао се у луци Зеленика (Херцег Нови) и био је размештен углавном у околним насељима: тврђава Оштро, Мељине, Ћеновићи, Кумбор, Игало и град Херцег Нови. Међу руским емигрантима било је оболелих од тифуса, што је успорило њихово искрцавање и створило додатне потешкоће за изналажење основних животних услова. Примера ради, на броду *Brigavia* било је осамсто жена, седамдесеторо деце, три хиљаде официра, козака и војника, од којих је рањеника било осамдсетет пет, док је на броду *Austria* било седам стотина жена и четири стотине деце, од којих је стотину било млађе од годину дана, као и сто двадесет инвалида.

У Боку Которску емигрирала је *елита царске Русије*. Били су то углавном официри високог ранга, затим професори, лекари, уметници, те њихове породице. Многи од њих су остали да живе и раде у херцеговској општини. У време њиховог досељавања још увек су се осећале последице рата, а тешка економска ситуација локалног становништва додатно је отежавала положај избеглих Руса. Војне и локалне власти координирано су водиле бригу о њиховом смештају и лечењу, уз помоћ руског Црвеног крста.

Они су се брзо адаптирали у новој средини и основали су бројна удружења која су се бавила образовањем, културном и уметничком делатношћу. Руски емигранти су на овим просторима остали запамћени по бројним културним дешавањима. Музички су били веома образовани – приређивали су концерте и класичне музике вечери оперских арија, а подучавали су француски и руски језик, као и балет. У насељу Игало, које је тада бројало око три стотине становника, основали су Руско филателистичко друштво, које је издавало билтен који је дистрибуиран по целом свету. Деценију након доласка, изван број Руса се, у потрази за бољим условима живота, одселио у друге крајеве Краљевине Југославије. Њихово ангажовање

² П. Ковачевић, *Учешће Бокеља у развоју руске морнарице*, 12 вјекова Бокељске морнарице, Београд 1972, 137-155; С. Мијушковић, *Учешће Бокеља у руској флоти на Медитерану*, 12 вјекова Бокељске морнарице, 156-172; М. Злоковић, *Херцег Нови од пада Млетачке Републике до Бечког конгреса (1797-1815)*, Бока 4, Зборник радова из науке, културе и умјетности, Херцег Нови 1972, 33-58.

на културном и уметничком плану оставило је значајан печат у овој средини, све до данашњих дана. Њихови потомци, иако малобројни, и данас живе у Боки Которској.³

Историјска питања руских емиграната актуелизована су кроз рад и залагање *Друштва српско-руског пријатељства за Боку Которску и Дубровник*, основаног 1990/1991. године, да би оно 2003. године било пререгистровано у *Друштво српско-руског пријатељства за Херцег Нови и Боку Которску*. „Програм друштва је јачање веза културних и историјских са Русијом. Примарни циљ друштва је заштита Руског гробља на Савини – Херцег Нови, које је основано 1919-1920. године. Гробље је било девастирано, а гробнице продаване посебно 90-тих година 20. века.“ Ово друштво покреће судске спорове и успева да заштити мали део гробља, на коме је данас подигнута црква посвећена Св. Теодору Ушакову. Гробље се некада звало *генералско руско-српско гробље*, најчешће само *војно*, јер је велики број генерала (према неким подацима – око 30) сахрањен на њему. За сада је пронађено 12 гробова, укључујући и генерала Рачинског Василија, убијеног 1942. године у селу Репаји. Друштво је уложило велике напоре и огроман труд обрађујући се челним људима Русије. Руска Дума је тек 2006. године стала иза обнове гробља. Тада је отпочело обнављање гробља и градња цркве, уз освештање митрополита црногорско-приморског господина Амфилохија. Током радова, гробље су обишле високе руске делегације, на челу са госпођом Љубов Силском, као и Јаков Федорович Герасимов (амбасадор Русије у Црној Гори), посланици Руске Думе – Александар Сарих, Андрија Жуков, Виктор Заваразин и други. Радове на гробљу надгледа господин Александар Бељаков, сликар, иначе извршни директор *Словенске алијансе*, са седиштем у Херцег Новом. Познати руски иконописац Сергеј Присекин осликаће цркву, а предвиђено је да радови буду завршени почетком новембра 2007. године. До сада је цркви Св. Теодора Ушакова поклоњено више икона, и то од стране руске Патријаршије, руског парламента и других.⁴

³ М. Јовановић, *Руско саживљавање у Црној Гори*, Родина, Руски историски журнал, специјално издање, 2006, 84-88; М. Црнић, *Херцег Нови послје Првог свјетског рата по записима Тома К. Поповића*, Бока 15-16, Зборник радова из науке, културе и умјетности, Херцег Нови 1984, 131-159; Иста, *Росика*, Библиографски вијесник XIV (2), Цетиње 1985, 281-284. У новинским текстовима износе се различити и недокументовани подаци у вези са годинама и бројем руских емиграната пристиглих у Краљевину Југославију. Наводе се године од 1917. до 1925, док број избеглих за Боку Которску варира од двадесет до седамдесет хиљада. Током 2007. године о овоме су писале новине „Политика“, „Дан“ и „Svedok“.

⁴ Госпођа Гордана Стијепчић-Булатовић, председница *Друштва Српско – руског пријатељства*, дала ми је наведене податке током разговора, и у писаној форми, у августу – септембру 2007. године у Херцег Новом. На пруженим информацијама јој се најискреније захваљујем. Господин Александар Бељаков, извршни директор *Словенске алијансе* у Херцег Новом, приликом разговора ми је такође дао значајне податке у вези са изградњом цркве и обновом руског гробља, у Херцег Новом, у септембру 2007. године. Медији су у више наврата објављивали вести о руском гробљу: С. Паповић, *Елита царске Русије*,

Почетком 21. века отпочињу нове руске *миграције* ка Боки Которској и ширем простору Црне Горе. Руси долазе као туристи, бизнисмени, а у највећем броју – као купци некретнина. И не само да долазе, него и остају. Купили су куће, станове, плацеве, ливаде, долове. На сваком кораку су истакнуте цене на руском језику. Плаћа се колико тражиш, прича се *по руски*, продаје се, купује, тргује, руши, зида и гради.

Предео који их највише занима јесте Бока Которска, али и цело црногорско приморје. То је најтраженији простор, мада интересовања за куповину земље, куће, ливаде сежу све до планинских масива Дурмитора.



Многи од њих долазе као већ информисани о свим битним питањима у вези са некретностима. Куповином некретнина, велики број Руса одлучио је да свој нови дом користи током целе године.

Они Руси који купују стан, кућу или земљиште, и више пута у току године овде бораве са породицама, отварају рачуне у банкама, да би им преко рачуна стизао новац. Веома су упућени у услове које нуде поједине банке. Пре две године углавном су вршили конверзију долара у евре, а у последње

„Политика“, октобар 2003; V. Ignjatović, *Parastos posle 90 godina*, „Svedok“, 16 januara, Beograd 2007; „Дан“, Подгорица, 30. априла – 2 маја 2007. (*И Путин под Орјеном*), В. Стрига и Л. Злотникова, *Откривање споменика Русима у Црној Гори*, Хрцег Нови, „Руски Јадран“, предброј, Будва, мај 2007. године, 4-5.

време најчешће користе платне картице за подизање новца и плаћање рачуна у угоститељским објектима и продавницама.⁵

Агенције за некретнине никле су као печурке после кише, а власници су довитљиви домаћини, али не и правници по образовању. Профил власника је шаролик и, за антрополошко истраживање, посебно занимљив, а заједнички именитељ им је брза зарада.

Изненађујућа је бројност агенција у општини Херцег Нови, посебно на Топлој и Игалу, где их има преко двадесет, а многе од њих смештене су једна поред друге. На пример, часопис *Prostor* рекламира велелепно уређену агенцију за некретнине – *Gra-Mar* у Херцег Новом, са поднасловом *Vаш партнер у свијету некретнина*. Затим следи текст: „У времену експанзије црногорског туризма и градитељства и чињенице да Црна Гора постаје све атрактивније мјесто, како за одмор тако и за живот, потражња за некретнинама посебно на црногорском приморју је огромна. У таквој ситуацији појавила се потреба за професионалним и стручним фирмама које се баве некретнинама. Професионалност, стручност и љубазност су одлике запослених у фирми *Gra-Mar* из Херцег Новог која је Ваш партнер у свијету некретнина.



⁵ Информације сам прикупила у банкама у Херцег Новом, Котору и Будви.

Основни мото и критеријум овога тима је увијек задовољан клијент за кога је одлучујући квалитет услуга, повјерљивост, флексибилност и професионални приступ. Фирма *Gra-Mar* Вам нуди комплетан сервис у промету некретнина, изградњи станова као и уређење ентеријера и екстеријера. За интересе клијената, фирма *Gra-Mar* обавља: проналажење атрактивних локација, административне послове у вези добијања грађевинских дозвола, пројектовање, извођење радова – систем „кључ у руке“, надзор и технички пријем, уређење и опремање стамбеног и пословног простора са свим занатским радовима и остале послове пратећег садржаја. Тим професионалних агената *Gra-Mar*-а нуди Вам да купите или изнајмите квалитетне некретнине или да продате/издате Ваше просторе.“ У даљем тексту наводи се сајт и интернет адреса, шест телефонских бројева и телефакс, а комуникација је обезбеђена на енглеском, руском и италијанском језику.⁶ Ова агенција свој пропагандни материјал дели по граду – ставља га на кола у поштанске сандучиће и на друга места. Већина агенција нуди мање или више сличне услуге.

Агенције за некретнине оглашавају се и у *Руској газети* и у часопису *Руски журнал Јадран*, који се штампају на руском језику.⁷

Нови власници, Руси, као и остали, уписују купљене станове и куће у књиге Републичког катастра за некретнине. На сајту Привредне коморе Црне Горе могу се видети регистроване фирме за изградњу са мешовитим иностраним капиталом, и то *руским*, преко којих се може вршити изградња нових објеката у законским оквирима, јер се инострани купац не може укњижити на земљу.⁸

Нагла потражња некретнина, како штампани медији наглашавају, „дигла је цене у небо“, или „драстично подигла цене квадрат на квадрат“. Штампани медији потврђују сазнања са терена: Руси купују плацеве, старе куће, запуштена породична имања и дојучерашње друштвено земљиште, чак и по брдима далеко од мора. У Херцег Новом, Котору и Будви, на цени су куће у старом делу града и станови у новоизграђеним комплексима. Цене станова по квадратном метру су се за последњих годину дана удвостручиле/утро-стручиле, а на неким локацијама квадратни метар достиже цену и преко 7 000 евра по квадрату.⁹

⁶ *Gra-Mar nekretnine*, Prostor, arhitektura, građevinarstvo, enterijer, dizajn, ideje, ličnost, br.5, Podgorica jun-jul 2007, 86-88.

⁷ Ова новина и часопис излазе у Будви, где се налазе њихове редакције. Први пут су се појавиле 2007. године и штампају се у тиражу од 2 000, односно од 3 000 до 5 000 примерака, а *Руска газета* се дистрибуира и у Русији.

⁸ Црногорски привредник Предраг Дреџун рекао је у шали, али није далеко од истине, да ће у црногорском катастру ускоро бити више странаца него домаћих као власника некретнина, „Вечерње новости“, Београд, 23. јануар 2007.

⁹ Ч. Прелевић, *Баћушке само кешом*, „Вечерње новости“, Београд, 15. јануар 2007.

Некада спорадично насељено, полуострво Луштица, географски простор обрастао ситним медитеранским растињем, макијом – жбуњем, чемпресима и маслинама, данас је претворено у градилиште. Рурална насеља овог полуострва добила су нови изглед. Никле су безбројне руске виле опасане зидинама. У току је израда просторних планова за полуострво Луштицу и друге руралне средине. Преображај просторних целина видљив је и на микро и на макро плану. Подижу се нови стамбени објекти, граде се туристички комплекси и мења се лик бококоторског залива, о чему сведоче и бројни написи у штампаним медијима.

Један од примера представља *руско село* у Тудорићима, изнад магистралног пута који води од Св. Стефана до Петровца.¹⁰

Култура становања ће тек у наредном периоду показати бројне пре-



¹⁰ С. Грегловић, *Велика јагма за плацевима и кућама на црногорском приморју драстично подигла цијене – квадрат на квадрат*, „Вечерње новости“, 23. јанура, Београд, 2007; Исти, *Руско насеље на полуострву Луштица добија урбани оквир*, „Вечерње новости“, 18. фебруар 2007.

трпљене измене. Приватне куће се пројектују на захтев и по избору и укусу нових власника те тако – од спољашње до унутрашње архитектуре – овај мали део обале доживљава потпуни преображај.

Купопродаја на овом простору постала је свакодневна тема, а њену рефлексију имамо и у осврту на још једну флукуацију – интензивну куповину станова и пословних простора у Подгорици. Најинтензивнија је на ексклузивним местима у Београду. Купује се и у Крагујевцу, али и на Златибору и у Врњачкој Бањи. Појединци, од новца добијеног продајом, граде на преосталом делу имања куће за уживање или издавање. Начин становања се мења што је видно код опремања ентеријера веома скупим и луксузним иностраним намештајем. У наредном периоду моћи ће се пратити резултати ових промена у култури становања.¹¹

На сваком кораку су уочљиве предусретљивост и разноврсност понуда усмерених ка *новим мигрантима*. Писани и електронски медији на ударним местима и у ударним терминима, на руском језику, нуде све што се може купити и појести. Једна од слушанијих радио-станица, радио *Делфин*, у јутарњем и поподневном рекламном блоку редовно има рекламе на руском језику. На пример, рекламира се салон намештаја *Destiny* у Мељинама, ресторан *Златибор* у Будви и сва његова богата роштиљска понуда, електроматеријал, водоводне цеви, грађевинска стоваришта, супермаркети, апотеке, продавнице аутомобила и разноврсне сервисне услуге. Руски штампани медији који излазе у Будви затрпани су рекламним понудама које се односе на широку потрошњу. Црногорски штампани медији такође оглашавају понуде које су превасходно усмерене ка циљаној, понтецијалној руској клијентели.

Дневне новине у Црној Гори – *Побједа*, *Дан* и *Вијести* – у којима се 1. августа 2007. године преноси текст из Гардијана (Лондон) под насловом „Најезда руских туриста је глобални феномен“, редовно информишу о руским туристима, руским пословним људима који склапају уговоре у Црној Гори, тј. купују хотеле, фабрике, куће. Недељна *Побједа* је на насловници објавила велики текст „Кремљ и крем на Луштици“. Све активности које су везане за долазак Руса у Црну Гору, пропратило је на десетине текстова објављених у дневној штампи током последње две године.

Интересовање за руску клијентелу, за туристичку, викенд, годишњу миграцију или неку другу бизнис варијанту, показују не само медији у Црној Гори, већ и они у Србији и Хрватској.

Политика, на пример, 8. септембра 2007. године пише „да после куповине кућа и имања, на приморју се бележи и досељавање целих руских породица, које имају тенденцију сталог боравка.“ Овој проблематици пажњу

¹¹ Д. Минић Карло, *Сеобе народа*, „Базар“, Београд, 27. јул 2007; С. Греговић, *Велика јама за плацевима и кућама...*, 23. јануар, Београд 2007; Л. Ристић, *Врео и камењар*, „Економска политика“, Београд 2007.

посвећују и други штампани медији: *Вечерње новости*, *Курир*, *Преглед*, *Сведок*, *Економска политика*, *Народне новине* – Ниш и *Дневник* – Нови Сад.

Казаћу реч две и о руским новинама које се штампају у Будви, а чију редакцију чине искључиво Руси. *Руска газета* излази сваке суботе, почев од 1. маја 2007. године. До сада је изашло 20 бројева. Поред већ наведених рекламних огласа, она прати и актуелна збивања из културе, спорта, туризма, економије и пружа медицинске савете. *Руски журнал Јадран* излази једанпут месечно. Овај часопис сваки број посвећује по једној од приморских општина, а уводник је посвећен разговору са градоначелником актуелне општине. Богато је илустрован и технички изванредно опремљен. Сви огласи су бесплатни, а пружају неопходне информације придошлим Русима – од реклама за све врсте куповина до правних савета. Бави се темама из историје Црне Горе, туристичким занимљивостима, прати актуелна културна и политичка збивања. До сада су изашла четири броја и предброј.

Електронски медији, радио и ТВ станице, такође су укључени у *руски талас*. Тако је у августу месецу 2007. године, на ТВ Црна Гора, у једном разговору са амбасадорима више земаља у Црној Гори, руски амбасадор Јаков Герасимов, одговарајући на новинарско питање које се односило на куповину некретнина од стране Руса, одговорио да ствари треба окренути. *Црногорци продају, а не Руси купују* – запазио је Герасимов.

Економска моћ локалног становништва је у порасту. Обогаћена је понуда, почев од прехранбених производа до производа широке потрошње. Запажа се знатно присуство увозне робе из земаља у окружењу, посебно из Албаније и Италије.

Отворен је велики број луксузно опремљених банака, са иностраним капиталом, које поред осталих послова имају за циљ да привуку руску клијентелу.

Туристичке агенције штампају пропагандни материјал на руском језику, нудећи разноврсне излете на мору и копну, од посете манастиру Острог до *фиш пикника*.

Продавнице робе широке потрошње, мегамаркети, ауто-пијаце, никли су као печурке после кише. Локално становништво сматра да су цене скочиле због руских купаца. Ресторанска понуда је бројнија и разноврснија, јеловници су неретко преведени на руски језик. Руси воле домаћу кухињу и заинтересовани су за добре рибље ресторане.

Културни садржаји су богатији, квалитетнији и занимљивији. Овоме доприносе и сами Руси, који личним учешћем у музичким и ликовним

манифестацијама дају свој допринос разноврности културне понуде, посебно у летњем периоду.¹²

Руси се у овим крајевима осећају слободно, спокојно *као код куће*, могу на миру да се одмарају јер нису затворени у зидине и правила велелепних хотела. Укратко, тако ми је описао ситуацију један од мојих саговорника, нагласивши да он, као и многи други, само једном годишње одлази у Русију због визирања пасоша.

Општи је утисак да су се Руси адаптирали у новој средини, да им одговара храна, гостољубивост домаћина и необавезност на сваком кораку.

Није реткост да видите јахту са руском заставом, или пак кола са



руским регистарским таблицама. Ипак, многи купују кола у Црној Гори, која су им онда преко целе године на располагању.

Споразумевају се на руском или српском језику, који се труде да науче. Млађе генерације Руса више користе енглески језик за конверзацију.

Руси да не забораве језик, Руси уче на матерњем, али не и на руском језику, И настава на Руском, – само су неки од наслова у дневној штампи који указују на још један значајан податак – на тежњу *нових руских миграната* да се за стално настане на овим просторима. Руска деца у Будви, у основној

¹² Господин Александар Бељаков, извршни директор *Словенске алијансе* у Херцег Новом, у разговору ми је саопштио и тежње ове *алијансе* да кроз оснивање ликовне колоније обогати ликовну понуду ове средине, тј. да то учини кроз рад и дела руских сликара који би овде стварали.

школи „Стефан Митров Љубиша“, имају могућност да факултативно уче руски језик и културу. У ову школу, по неким подацима, уписано је до сада око тридесетак руских малишана узраста од првог до осмог разреда.¹³ И у другим приморским општинама уписују се руска деца у основне и средње школе.

Руси редовно посећују богослужења у православним храмовима, са тенденцијом подизања својих цркава. Тако је поред цркве на херцег-новском гробљу подигнута 2006. године православна црква у руском стилу, уз женски манастир Рустово у селу Челобрдо, изнад Св. Стефана.¹⁴

Руси који долазе у Боку Которску и на црногорско приморје нису избеглице, нису ни туристи, бар не већина оних који су овде купили станове и куће и који овде бораве током већег дела године.

Највећи број Руса који дуже времена борави у Боки Которској има између 50 и 60 година, а млађи су у већем броју присутни углавном у летњим месецима.

Већина оних који овде бораве стално, уз краће прекиде, јесу интелектуалци – професори, доктори наука, лекари, економисти, уметници и новинари. Породични су људи, већином брачни парови са децом, а њима у



посету долазе родбина, пријатељи и познаници, међу којима су и њихови пословни партнери из Русије.

Што ради одмора, што ради повремениг или сталног боравка, руско присуство је све бројније, те се са етнолошке и антрополошке тачке гледишта поставља питање да ли је ово *глобални или руско-црногорски феномен*.

¹³ „Политика“, Београд 8. септембар 2007; „Вијести“, Подгорица 25. и 26. септембар 2007.

¹⁴ Танјугова вест, „Дневник“, Нови Сад 8. јун 2007.

Руси су у Црној Гори присутни на сваком месту: у супермаркетима малим и великим, у продавницама робе широке потрошње, у бутицима, апотекама, на плажи, у кафани. Сви говоре о Русима: конобари у ресторанима и кафићима, службеници у банкама, нове/старе комшије, запослени у агенцијама за некретнине... И тако редом дуж целе Боке Которске и црногорског приморја.

Скоро две деценије након пада комунизма, Руси су се као туристи, бизнисмени и купци некретнина раширили по свим континентима. Заинтересовани су за атрактивније и познатије, посебно туристичке дестинације. Моја истраживања су показала да су се они, почетком 21. века, у великом броју усмерили на црногорску обалу због природних лепота и повољних климатских услова, али превасходно због опуштене, пријатељске атмосфере, необавезности, непостојања језичке баријере, због осећаја припадности истој групи народа и истој вери, као и због приступачних цена.

Временски оквир истраживања (2005-2007) јесте и период интензивне куповине некретнина од стране Руса у Боки Которској, а тенденција њиховог сталног боравка огледа се не само кроз куповину некретнина, већ и кроз отварање руских културних центара, њихове активности и планове. Овај рад је имао за циљ да, стручњацима и научницима који се баве овом проблематиком, скрене пажњу на нови вид миграција, који засада није могуће дефинисати. Изнела сам само чињенице засноване на теренским истраживањима обављеним током лета 2007. године, као и податке које су ми пружили штампани и електронски медији.

Време као ограничавајући фактор не дозвољава ми да пружим прецизније закључке, осим следећих: *православци свих земаља, уједините се; шушка се шушка да има новца сумњивог порекла; глобална стратегија; политичко-економски спој*. Остаје обавеза континуираног праћења овог глобалног или руско-црногорског феномена. Засигурно на овим просторима ништа неће бити као пре доласка Руса. То је очигледно. Руси и даље долазе и остају.

Dragana Radojičić

The Russians in the Boka Kotorska Bay - Migrations without Borders

This paper deals with the contemporary phenomenon of migrations on the territory of the Boka Kotorska Bay: in the past four years, a considerable number of Russians are buying extensively real estate on the Montenegrin coast.

Chronologically, I investigate the connections of the Russians with the Boka bay/Herceg Novi, since the 18th century until the present day.

Key words:

contemporary migrations, Russians, the Boka Kotorska bay, fieldwork, assimilation

Published and electronic media provide valid information related to the residence and activities of the Russian new comers. During my 2007 (July/August) fieldwork, I came to the valuable data that allow an analysis on the new ways of migrations. The presence of the Russians is felt on a daily basis, during the whole year. It is manifested through Russian language, heard on the streets, banks, shops, pharmacies, hotels and restaurants, tourist agencies, as well as through advertising. Namely, real estate agencies advertise their services on many houses, in the Russian language. The old Russian cemetery in Herceg Novi is experiencing its revival: a chapel is being build and cemetery itself re-build. The questions are: what is the reflection of this transitional, Orthodox fluctuation on global economy and what are the related changes on the cultural and social plan, given the possible assimilation of the Russians in this area?

Гордана Благојевић
Етнографски институт САНУ

Етнички стереотипи у Србији: Срби виђени очима савремених Грка*

Тема овог рада су представе које о Србима има грчка популација која живи у Србији. Истраживањем су обухваћене особе грчког порекла које су у Србију долазиле током друге половине 20. века, па све до данас (политичка емиграција после Другог светског рата, студенти, пословни људи, супружници који су ступили у брак са особом српске националности и сл.), као и Грци друге или треће генерације који су рођени у Србији. У раду се врши компарација стереотипа о Србима, које имају припадници грчке националне мањине (стално насељени у Србији) и Грци са привременим боравком у Србији.

У фокусу овог рада су етнички хетеростереотипи, испитани путем комплекса најчешћих вербалних асоцијација.¹ Пажњу сам посветила представама о *другом* у случају када је посматрач – припадник мањинске групе који посматра *већину* којом је окружен. У разматрање је узета грчка популација која живи у Србији. За истраживање сам изабрала ову групу, јер је до сада у науци пажња била посвећена стереотипима Срба о Грцима и Цинцарима.² Осим тога, Грци су добили статус националне мањине 2004. године, а до тада

Кључне речи:

етнички стереотипи,
Србија, стереотипи о
Србима, Грци, грчка
национална мањина

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, (број 147023), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

¹ О етничким стереотипима види: часопис *Нова српска политичка мисао* VI (1999), 1-2, као и *Nova srpska politička misao, posebno izdanje: Etnički stereotipi*, Београд 2002.

² О томе како су Срби видели Грке и Цинцаре види: Д. Ј. Поповић, *О Цинцарима, прилози питању постанка наше чаршије*, Београд 1927; Д. Ј. Поповић, *О Цинцарима*, Београд 1937; Ђ. Петровић, *Цинцари у републици Србији*, Научни скупови САНУ, књ. LXXXIV, Одељење друштвених наука, књ. 19, Београд 1996; Lj. Gavrilović, *Kir Janja – stvarnost ili stereotip o Grcima*, *Etnički stereotipi*, *Nova srpska politička misao*, Београд 2002; Ј. Ђорђевић-Јовановић, *Грци у Београду*, Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт, посебна издања 82, Београд 2004; С. Ристић, *Стереотип о Грцима у српском језику*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Београд 2006.

су представљали врсту *скривене мањине*.³ Дакле, један од циљева је да се сагледа обрнута перспектива, тј. како савремени Грци виде своје домаћине Србе.

Током 20. века Грци су се досељавали у Србију у неколико таласа. Миграције су биле појединачне и групне, условљене ратом и политичким околностима. Први талас је уследио након протеривања Грка из Турске, у периоду од 1913. до 1914. и од 1922. до 1923, а затим из Бугарске у периоду од 1918. до 1928. По завршетку Другог светског рата (1945-1949), око 90.000 Грка мигрирало је у Југославију и друге балканске државе.⁴ Од краја седамдесетих година 20. века Грци долазе на студије у Југославију. Њен распад и рат током деведесетих година 20. века утицали су на смањење прилива страних студената. Међутим, један број Грка је студирао у Србији и у том кризном периоду, а овде се школују и данас.⁵ Осим грчких студената, у Србији живе и Грци који су дошли из пословних разлога. Грчко пословно удружење у Србији основано је 2004. године и има 20 чланова оснивача. У Србији су 2007. године пословале 124 грчке фирме. Од тога, њих 38 улази у састав Удружења грчких фирми у Србији.⁶ Осим тога, један број грчких држављана доселио се у Србију јер је ступио у брак са особом српске националности.

Грци који су у Београд досељени крајем 20. века налазе се углавном у статусу привремено настањених. Према подацима из МУП-а Србије, у Србији је, 2003. године, боравило 597 Грка са привременим боравком (450 студената и 56 пословних људи). Према Ј. Ђорђевић-Јовановић, те исте године је свега 95 Грка имало статус стално настањених. То су потомци старих породица и емигранти из 1945-1949, који су поново стекли грчко држављанство.⁷ Пописом из 2002. године, у Београду је регистровано 255 Грка.⁸ Удружење Грка у Србији „Рига од Фере“ основано је 1996. године као наследник првобитног Удружења Грка у Београду, основаног 1922. године.⁹ Удружење

³ О појму *скривене мањине* види: Kristijan Promicer, *(Ne-)vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapazanja*, Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт САНУ, посебна издања 82, Београд 2004.

⁴ M. Haynes, *Theses on the Balkan War*, International Socialism Journal 83 (1995) Appendix 2: Forced Migrations in the 20th century Balkans.

⁵ Г. Благојевић, *Српске школе и настава српског језика у Грчкој у 20. веку*, Гласник Етнографског института САНУ LV (I) Београд 2007, 238.

⁶ Захваљујем се на податку председнику Удружења грчких фирми у Србији, господину Фотису Канелопулосу.

⁷ Ј. Ђорђевић-Јовановић, *н. д.*, 60: Према подацима Министарства за унутрашње послове Србије, 5. VIII 2003.

⁸ *Исто*, 161.

⁹ *Исто*, 162.

броји око 1.650 чланова.¹⁰ Од 2004. године, захваљујући раду овог Удружења и залагању његовог председника Јаниса Саваса, грчка заједница у Србији има статус националне мањине.

Српски Грци (они који су рођени у Србији) асимиловали су се већ у другој генерацији. Они углавном не говоре грчки језик. Гркиње су, уз ретке изузетке, приликом удаје прихватале мужевљево презиме. Дакле, у мешовитим браковима у којима је отац Србин, сви чланови породице имају српско презиме.

Рад је настао као резултат ауторових теренских истраживања, спроведених у периоду од априла до октобра 2007. године међу популацијом Грка у Београду и Новом Саду. Прикупљање материјала на терену обавила сам методама анкете и интервјуа, као и слободног разговора са учествовањем, приликом окупљања грчке заједнице у Београду. Анкету сам конципирала по угледу на П. Пипера и анкете коришћене за израду асоцијативних речника етнокултурних стереотипа.¹¹ Међутим, с обзиром на то да се овде ради о етнолошком истраживању, постоје разлике у односу на приступ који се користи у етнопсихолингвистици. Једна од њих је број информаната, који је у етнопсихолингвистичком приступу знатно већи. Друга је та да се од информаната траже вербализоване асоцијације на нивоу речи или синтагме. У овом истраживању ишло се на то да се расположива група људи што дубље и детаљније испита (нпр. реплике, тј. вербализоване асоцијације, понекад су целе, развијене реченице). Испитаници су написали најмање по пет асоцијација на речи *Србија*, *Србин*, *Српкиња*. Осим тога, дали су одговор на питање да ли се осећају различитим од Срба (у случају потврдног одговора навели су које су то разлике) и да ли Срби и Грци имају заједничке особине, и које. Истраживањем су обухваћене особе грчког порекла које су у Србију дошле током друге половине 20. века, па све до данас (25 испитаника оба пола), као и Грци друге (треће, четврте итд.) генерације који су рођени у Србији (25 испитаника оба пола). Нажалост, нисам успела да испитам већи број информаната. Један од разлога је страх: неки су отворено признали да се боје да учествују у таквој врсти истраживања.¹² Испитаници су већином високообразоване особе (са завршеним факултетом или студенти). Већина информатора рођених у Грчкој служи се српским језиком. Међутим,

¹⁰ Податак добијен од господина Јаниса Саваса, председника Удружења Грка у Србији „Рига од Фере“.

¹¹ П. Пипер, *Асоцијативни речници словенских језика и етнокултурни стереотипи*, Славистика VII, Београд 2003, 23.

¹² Захваљујем се председнику Удружења Грка у Србији – „Рига од Фере“, господину Јанису Савасу, као и господину Илији Спасојевићу, председнику грчке националне мањине, који су ме упутили на информанте. Свима који су учествовали у овом истраживању дугујем дубоку захвалност, јер без њихове сарадње не бих успела да изведем овај научни подухват.

интервјуисала сам их на грчком језику, а и упитник су попуњавали на грчком, на коме се прецизније и слободније изражавају.

Најчешћи асоцијати на реч **Србија** код испитаника рођених у Грчкој могу се сврстати у неколико категорија: *природа* (зеленило, природа, река, кошава), *храна* (шљива, малине, паприка, печење, месо), *осећања* (пријатељи, љубав, кућа, зезање, пријатељски односи, гостољубље, осећам се добро), *особине* (поносан народ, једноставност [коју су Грци изгубили], понос, лепе жене, пријатељски народ), *вероисповест* (православље, вера), *рат и политика* (рат, ратови, сиротиња, туга, несрећа, Милошевић, четници, најкраћи пут из Европе у Русију), *занимања* (студије, воз). Сличност у асоцијатима Грка рођених у Србији са асоцијатима Грка из Грчке састоји се у помињању: православлја, пријатељских односа између Срба и Грка, лепих жена, природних лепота и добре хране. Разлика између асоцијата на реч **Србија** код испитаника рођених у Србији и Грка рођених у Грчкој јесте та што у првом случају нико не помиње рат ни политику, осим једног испитаника који је написао: *Србија је кућа на раскришћу Запада и Истока, територијално све мања*. Осим тога, у другој групи су чести следећи асоцијати: отаџбина, тробојка, домовина, мајка.

Код испитаника рођених у Грчкој, асоцијати на реч **Србин** могу се сврстати у неколико група: *физички изглед* (висок, добра физичка форма, издржљив), *вероисповест* (православан), *однос према храни и пићу* (воли да пијуца, воли да попије, сладокусац), *особине* (користољубив, лукав, поносан, рањив, инат, гостопримство, поштен, духовит, живог духа, гунђало, намучен, широке руке, уображен, искомплексиран, сноб, прича пуно, добар домаћин, весео и доброг расположења), *однос према жени и породици* (лош однос према женама, љубоморан, воли породицу, али воли и да „скокне“), *остало* (страх од промаје, узреница „братееее...“, лако учи грчки језик).

Код испитаника рођених у Србији, асоцијати на реч **Србин** могу се слично груписати. У групи *физички изглед*, поред наведених, помињу се и асоцијати: снажни људи, бркови. Затим, у групи *особине* постоје разлике; асоцијати су афирмативнији, тј. уопште се не помињу, на пример, лукавство, искомплексираност, користољубље, већ се наводе интелигенција, искреност итд. Наводим најчешће асоцијате из групе *особине*: тврдоглавост, тврдоглави, понос, искреност, лежерност, критичност, шарм, дух, храброст, духовитост, благост, анархија, Срби који су у свету постали познати по свом знању/интелигенцији, криминал, пријатељство са Грцима, љубав према човеку, слава. Код ових испитаника чести су асоцијати везани за *борбеност* (борбеност, борац за правду, борац у ратовима, војник, витез), *спорт* (клуб, Звезда, спорт), *вероисповест* (православац), *артефакте* (опанци, опанак, шубара), *географске појмове* (Београд, Опленец), *историју* (Карађорђе, поносни на историјску прошлост), *занимање* (паор, понеки је благи нерадник), *остало* (коњ).

Занимљиво је да испитаници помињу шубару, а не, на пример, шајкачу. Од новодошних Грка нико није поменуо спорт ни шљивовицу – тзв. српски бренд.

Код испитаника рођених у Грчкој, асоцијати на реч **Српкиња** могу се сврстати у следеће групе: *физички изглед* (висока, лепа, грациозна, мршава, плавуша, примамљива, лепо тело, лепа жена, лепота, лепо се облачи, сређује се, примамљива, очарава, чиста), *особине* (вредна, поштена, пргава, среброљубива, гостољубива, широке руке, радосна, посесивна, отворена, воли да *кафенише* сатима), *сујеверје* (кафа, хороскоп, гледање у шољу), *морал* (τσούλα¹³, брине се, пре свега, за себе – да се добро проведе).

Једна испитаница је направила разлику између два различита типа жене. За први тип су јој асоцијати били: депилација, козметички салон и фризер, док су за други тип били: пријатељица, неће те издати никад, увек су ту кад ти требају, слушају те кад причаш.

Код испитаника рођених у Србији, асоцијати на реч **Српкиња** могу се сврстати у следеће категорије: *физичке особине* (лепа, лепа жена, лепота, црнка, груди, кике), *особине* (сналажљива, храбра, некад прорачуната, љубав, поштење, тачност, радна жена, незадовољство, шарм, дух, немир, смерна, темпераментна, осећајна, ксенофилична), *породица* (мајка, добра мајка, деца, добра супруга и мајка, носилац породице), *вероисповест* (православка), *артефакти* (сукња, хаљина, хлеб), *остало* (коло, краљица, српски језик, путовања, излазак).

Уочљива разлика у асоцијатима је та што новодошли Грци везују појам **Српкиња** претежно за физичку лепоту, за жену слабијег морала која се бави сујеверјем, док „одомаћени Грци“, поред физичке лепоте, истичу моралност (добре супруге и мајке) и православље. Једна од могућих претпоставки је да је то услед тога што су новодошли Грци претежно контактирали са Српкињама само *ради провода*, без намере за оснивањем породице. Интересантно је да је код досељених Грка асоцијат за Српкињу – *плавуша*, а код рођених у Србији – *црнка*.

Појам **Србин** се код новодошних Грка везује за православље, тј. веру, а **Српкиња** – за гледање у шољу и хороскоп, тј. за сујеверје.

Испитаницима сам поставила питање да ли се осећају **различитим** од Срба и замолила их да наведу разлике уколико сматрају да оне постоје.

Можда изненађујуће, али истраживање је показало да се већина новодошних Грка у Србији осећа као у домовини, јер *оба народа доста личе*. Међутим, после те констатације, они ипак наводе одређене разлике. То је, на пример, изговор одређених сугласника (ч, ц, ш, ж, ђ, ћ). Потом, сматрају да су

¹³ Реч *τσούλα* (читај: цула) припада грчком сленгу, а у српском сленгу јој одговарају појмови *фуфица*, *курвица*.

Грци *средоземни народ*, па отуд и разлике у храни или у начину размишљања – посебно по питању интимних веза: *Грци су опуштенији*. Један испитаник је одговорио да се осећа *различит духом од Срба, али се у принципу уклопио у српски амбијент*. Разлика је и у томе што Срби нису схватили свој национални интерес. *Да се у Грчкој дешава нешто као на Косову, не би било мира ни пола сата. Срби не раде ништа. Да је један грчки манастир на Светој Гори изгорео као Хиландар, опет ни то не би прошло незапажено. Ка Светој Гори би похрлила гомила аутобуса*. Неки сматрају да су Срби незахвални: *многим људима сам материјално помогао, организовао летовања деци – нико ми од родитеља никад није рекао хвала*. Сматрају да су Срби ксенофобичнији од Грка. Спровела сам слично истраживање међу српским мигрантима у Грчкој¹⁴ и интересантно је да српски испитаници у Грчкој сматрају да су Грци ксенофобичнији од Срба. У оба случаја, испитивана популација налази се у положају странца.

Испитаници који су рођени у Србији углавном се не осећају различитим од Срба. Ипак, постоје неке разлике, а то су: *бузуки, поезија, узо, поглед на свет, суптилност, наслеђе, историја, већа одговорност према грађанским дужностима је главна разлика, породица и православље код Грка у правом смислу те речи, а људска топлина и душа код Грка тако изражена*.

Најчешће се као **заједничка особина** наводи православна вера. Осим тога, испитаници наводе следеће особине заједничке за Србе и Грке: *мисле да су најбољи на свету, лако су ентузијастички а зато се лако и разочарају; воле да политизују, да кафеницу; оба народа су весела, отвореног срца; да не радимо – да се веселимо; волимо породицу, славља; поштовање према старијим људима; исти начин забављања; исте изреке; добра јака исхрана, гурманлук; обичаји, навике, гостопримљиви*.

Испитаници рођени у Србији сматрају да Срби и Грци имају доста сличности, а најчешће помињу православље (*имају заједничке особине на основу припадности православљу, вера, православље, најбоље рећи православна браћа, вероисповест, хришћанство*). Остале заједничке особине, према њиховом уверењу, јесу: *безглавост, тврдоглавост, склоност ка хедонизму, воле да се веселе, сличног су менталитета, пријатељи су, слобода, љубав према ближњем, помоћ људима, традиција, породица, песма, музика, смисао за песму и игру, темперамент, духовитост, обичаји и култура који су дошли из Грчке, хедонизам и, пре свега, добар апетит, јела, физичка лепота људи, емотивност, смисао за трговину*.

Ово истраживање је показало да сви испитаници имају уверење да народи имају одређене особине. Међутим, испитаници су често наглашавали да се ипак не може све генерализовати и да увек постоје изузеци.

¹⁴ Види: Г. Благојевић, *Срби у Грчкој у 20. веку: трансформација идентитета*, Београд 2007. [докторска дисертација која се налази у библиотеци Одељења за Етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду].

Упадљиво је идентификовање са Србима, посебно на основу православља и *сличног менталитета*. Постоји изненађујуће велики број афирмативних асоцијата. На то је можда утицао фактор добре прихваћености у земљи пријема. Наиме, испитаници кажу да су се *добро уклопили*. Међутим, један грчки студент стоматологије, који у Београду живи десет година, на питање да ли је задовољан животом у Србији одговорио је: *Зар ти ја личим на мазохисту?*

Gordana Blagojević

Ethnic Stereotypes: How the Contemporary Greeks See the Serbs

The subject of this paper is an image a Greek population living in Serbia has about the Serbs. The research covered persons of a Greek origin who came to Serbia during the second half of the 20th century until the present day (political emigration after the WW II, students, businessmen, spouses who married persons of Serbian nationality etc). The paper discusses factors influencing the stereotype formation, and compares the stereotypes about the Serbs held by the members of the Greek national minority (with a permanent residence in Serbia) and the Greeks with a temporary residence.

Key words:

ethnic stereotypes,
the Serbs, Serbia,
stereotypes on the
Serbs, Greeks, the
Greek national
minority

Мирјана Павловић
Етнографски институт САНУ

Транзиција и обичајни живот Срба у Темишвару*

У раду се разматра трансформација обичаја Срба у Темишвару под утицајем појединих транзиционих процеса (реафирмација верске и етничке припадности, промена односа према мањинама и нагласак на мултикултурализму) у румунском друштву, као и улога и значење нових и/или старих – модификованих обичаја у јавној и приватној сфери.

Темишвар је централно место Баната, историјске регије која је била под политичким и културним утицајем различитих држава – Мађарске, Турске, Аустроугарске, да би крајем Првог светског рата први пут ушла у састав Велике Румуније. После Другог светског рата Румунија постаје социјалистичка земља и тај период траје све до пада Чаушесковог диктаторског режима 1989. године, чије је револуционарно свргавање и започело у Темишвару. Од тада се румунско друштво налазило у периоду свеобухватне економске и друштвенополитичке транзиције. Почетком 2007. године Румунија је постала чланица Европске Уније, али су многи транзициони процеси настављени. Свака од наведених смена власти значила је за град и његово становништво значајне структуралне промене, не само у друштвено-политичком него и у демографском и културном смислу, промене које данас најчешће обележавамо термином *транзиција*. Дакле, могло би се рећи да је транзиција, ако не природно стање, а оно вишеструко присутан процес који обележава живот становништва Темишвара, па и српске заједнице у њему. Ипак, у раду ћу се ограничити само на транзиционе процесе који се одвијају после 1989. Године, када Румунија прелази из једног затвореног, идеолошки монополистичког, диктаторског режима у модерно, плуралистичко друштво, те на њихову рефлексију на обичајни живот Срба у граду.

Кључне речи:

транзиција,
модификација
обичаја, етницитет,
мањине

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, (број 147023), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Основу за анализу представљају подаци прикупљени теренским истраживањима спроведеним у српској заједници у Темишвару, у периоду 2002-2006. Примењен је комбиновани метод посматрања с учествовањем, интервјуа и анкете. Осим тога, коришћени су и подаци из литературе, као и из листа „Наша реч“, који у Темишвару излази на српском језику.

Не улазећи детаљније у вишевековну историју Срба у граду, истаћи ћу само да су, по неким историјским подацима, они своју заједницу имали већ у предтурском Темишвару, када се претпоставља да су имали своју цркву.¹ У другој половини 18. века и почетком 19. века Срби су у великој мери давали културни печат овом граду – можда не целом Темишвару, али свакако појединим његовим квартовима. Од тада њихов друштвени и културни утицај континуирано опада. У минулим вековима, на просторима одвојеним од матице, Срби су били изложени различитим облицима акултурације и асимилације, која је, мада понекад врло агресивна, па и са елементима прогона,² у најдужем периоду била тиха и спонтана.³ Њена најважнија последица су депопулизација српске заједнице, која данас у граду представља изразиту мањину, и бројни мешовити бракови. Стога Срби у Темишвару често за себе резигнирано кажу да су „остаци остатака“. Ипак, они данас имају статус етничке/националне мањине. Добро су интегрисани у социоекономски и друштвени живот града и имају разгранату мрежу мањинских организација различитог типа, врло активних како на нивоу заједнице, тако и на нивоу града и државе, као и свог представника у парламенту. Поред тога, њихов обичајни живот и данс чува немали број специфичних културних елемената.

* * *

Иако је тема рада – обичајни живот у транзицији, неопходно је укратко се осврнути на његове одлике у претходним периодима. Током вишевековног живота у мултикултурном друштву, обичаји Срба у Темишвару били су захваћени различитим променама, за које је карактеристично неколико фаза и процеса модификације. Још почетком 20. века многи обичаји су представљали сложене комплексе веровања и ритуала, у чијем се прослављању уочавало неколико различитих фаза. Временом, постепено су нестајали, пре свега, магијско-религијски елементи, затим поједини обредни реквизити или извођачи ритуала, а на крају и ритуали у целини, што је већ

¹ Стеван Бугарски, *Српско православље у Румунији: преглед Православне српске епархије темишварске*, Православна српска епархија темишварска, САНУ и Прометеј, Темишвар-Београд-Нови Сад 1995, 152.

² Кулминацију притисака на Србе у Румунији представљали су политички прогони и изгнанство у Бараган, пешчару у делти Дунава. Миодраг Милин и Љубомир Степанов, *Бараганска голгота Срба у Румунији 1951-1956*, Посебна издања, Монографије књ. 8, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1996.

³ О различитим типовима акултурације и асимилације видети у: Мирјана Павловић, *Етницитет и интеграција у историјском контексту*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 93-104.

првом половином 20. века доводило до њиховог сажимања и поједностављивања. С друге стране, у обичајном животу Срба у граду било је видно и усвајање појединих елемената других етничких група, Немаца или Мађара, али превасходно већинских Румуна, те њихово уклапање у традиционални модел српских обичаја, и то на тај начин да касније генерације обично нису ни биле свесне да они представљају страни утицај, настао кроз дуги период акултурације. То је, на пример, *сува пита*, уместо погаче као божићне чеснице или *енге* као младине пратиле у свадбеном ритуалу. Истина, у то време су најчешће преузимани поједини нерелигиозни елементи, или они из масовне културе, као јелка за Божић, а не и обичаји у целини. Ипак, још између два светска рата, посебно у мешовитим градским породицама, којих је, истина, у Темишвару тада било релативно мало, прослављани су и румунски празници, на пример – румунски Божић или Ускрс, али само поред српских празника, а врло ретко уместо њих. Исто тако, и међу Србима у граду постојали су космополитски оријентисани појединци, који су већ у то време мало пажње посвећивали традицији и етничности.

С друге стране, треба нагласити да је српско становништво у Темишвару у огромном проценту било прва генерација дошљака са села, а њихове завичајне области биле су у различитим историјским периодима под различитим културним утицајима, па су њихову обичајну праксу одликовали бројни локални елементи. Исто тако, у време њиховог доласка у Темишвар, традиционална култура је већ и на селу претрпела значајне промене. Због свега тога су традиционални обичаји различитих сегмената српске заједнице у Темишвару били у значајној мери различити.

* * *

После Другог светског рата Румунија постаје социјалистичко друштво. Више од пола века комунистичког режима донело је Румунији, као и другим социјалистичким земљама, прокламовану атеизацију, која се најдоследније испољавала у атеистичкој идеологизацији јавног живота. Религија, иако није била законом забрањена, постала је непожељна и назадна, а верска пракса је и нормативно била строго приватизована и затворена у породични живот и сакралне објекте. Прослављање верских празника јавно, на нивоу заједнице, постало је неодрживо. Чак су и породичне прославе изгубиле на значају, а понекад су и тајно обављане.

Сагласно општем тренду, и обичајни живот Срба у Темишвару био је у том периоду у великој мери редукован и симплификован. Секуларизација је била најучљивија на друштвено-организационом, али и на породичном нивоу. Скоро сасвим нестају религиозни елементи (одлазак у цркву) и јавне прославе (обредне поворке, литије, коринђање и сл). У Темишвару је било и виђенијих комунистичких породица у којима је доследно поштовано избегавање цркве. *Један деда ми је био добровољац, партизан, чак је био и на оној фамозној прузи Шамац-Сарајево. Други деда био је прилично укључен у колективизацију. Моји родитељи нису ишли у цркву. Нису били атеисти, али*

ни много верни. Такво је време било. Тако нас нису крстили, нису нас тако васпитавали (ж. 1969). Јавне посете црквама, ако су и опстале, сведене су на најмању могућу меру, а често су биле и санкционисане. Нисмо смели да идемо у цркву. Као мали ишао сам литијом око румунске катедрале у Фабрици. Неко ме је видео. Ушао сам из радозналости, да видим како је. У школи су хтели да ме избаце из пионорске организације – да ми узму кравату. (м. 1948). Нешто више се очувало само прослављање великих хришћанских празника – Ускрса и Божића, и то скоро искључиво у породичном кругу. Нисам научила да идем у цркву за Божић (ж. 1957). Божић се славио, али не у цркви. Такав начин прослављања утицао је и на формирање става да већина празника, и нису религиозни, већ традиционални празници. То није религиозно, већ онако фолклорно (м. 1952).

Али има и другачијих мишљења: У време комунизма, ни код Румуна није било одвајања од цркве. Ретко ко није крстио децу (м. 1939). Срби су имали предност, јер није државна вера. Они су могли на Божић да траже слободан дан и да кажу да иду код лекара, па је црква увек била пуна и за време комунизма (м. 1947).

У послератном периоду постаје неприхватљиво и јавно испољавање етничности световног карактера. Тада замире рад већине предратних српских мањинских организација, укинут је велики број школа на матерњем језику, нестају мањинске забаве, фестивали или слично. Једино су опстали свечана академија и бал, који је приређиван на Светог Саву и који је привлачио и припаднике других етничких група у граду. Прослава је, међутим, била „више изузетак него правило“, била је потпуно „очишћена“ од било којег религиозног елемената и претворена, највећим својим делом, у банкет. „Срби умеју да се веселе. Сви воле да дођу на њихову игру и песму“ – писале су српске новине из тог времена.

* * *

Пад социјализма после револуције 1989. године, као и у другим транзиционим земљама, донео је Румунији нагло буђење етничности, која се пре свега огледала у промени нормативног положаја националних мањина. Право на очување језика, традиције и слободно испољавање верске припадности, различите од већинског румунског становништва, загарантовано је Уставом и бројним законским актима. У српској заједници у Темишвару то се, с једне стране, одразило на обнављање институционалног живота кроз оснивање бројних мањинских организација,⁴ као и на њихову већу заступљеност на друштвеној сцени града.

⁴ Мирјана Павловић, *Институције српске мањине у Темишвару*, Probleme de Filologie Slavă XIV, Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, Catedra de limbi și literaturi slave, Timișoara 2006, 309-318.

Срби у Темишвару данас организују неколико већих етничких манифестација. Из социјалистичког периода преживела је прослава Св. Саве са академијом и балом, који се одвијају на најзначајнијем културном месту у граду – у згради Опере. За разлику од претходног периода, празник се поново прославља и у свим српским школама као школска слава. Поред свечане академије, уз обавезно присуство и црквених великодостојника, његов неизоставни део су и обновљени религиозни елементи, као што је сечење славског колача.

Веома значајна манифестација српске заједнице у граду јесте и *Маратон српске песме и игре* – смотра фолклора на којој учествују сва српска фолклорна друштва из Румуније, а као њихови гости наступају и фолклорна друштва других етничких заједница у Темишвару или Банату, као и фолклорна друштва из других српских енклава и из матице. Почетку фестивала, који се одржава у Парку ружа, претходи дефиле свих учесника, предвођених заставама друштава, темишварским улицама, као и заједничко *српско коло* испред зграде Опере.

Истовремено, градска управа Темишвара све више пажње поклања, па чак почиње да фаворизује и слави две основне вредности које се сматрају традицијом, а потичу из аустријског Темишвара – своју мултикултуралност и међуетничку толеранцију. Град даје подстицај и финансијски помаже бројне активности и прославе различитих мањинских заједница. Све више установа (школе, Институт за интеркултурализам, музеји, позоришта и сл.) укључује се у бројне пројекте, од којих неке финансира и Европска унија, о заштити и развоју мањинског живота и мултикултурализма. Тако и Музеј Баната, поред тога што својом сталном поставком покрива различите етничке заједнице са тог простора, често њима посвећује и тематске изложбе. На крају, румунска влада је 18. новембар прогласила Даном националних мањина. Поред централне свечаности у Букурешту, празник се прославља и у Темишвару, а на обе прославе учествују и представници српске заједнице.

Реафирмацијом мањинског положаја, верска и етничка традиција постају значајне и признате, а историја добија на важности и у српској заједници. У оквиру заједнице све је израженије проучавање мањинског живота, посебно у прошлости. Тиме се претежно баве историчари аматери из саме заједнице. До данас је објављено више монографија о историјском развоју српских мањинских друштава и по једна о обичајном животу и данашњим демографским карактеристикама Срба у Румунији.

Транзиција у Румунији, као и у другим ексоцијалистичким земљама, доводи и до наглог обнављања религиозности. Поједини истраживачи чак сматрају да румунско друштво пркоси теорији секуларизације модерних друштава.⁵ По неким истраживањима, Румунија је у периоду транзиције

⁵ Опширније у: Sorin Gog, *The construction of the religious space in post-socialist Romania*, JSRI No 15, winter 2006, 37, <http://www.jsri.ro/neo/?download=jsrino15soringog.pdf>.

постала једна од најрелигиознијих земаља, како источног, тако и западног блока. Убрзано се обнављају старе и граде нове цркве, Ускрс и Божић су државни празници, а Св. Ђорђе се поново прославља као градска слава и централни културни догађај Темишвара. Литије о тим празницима обилазе не само данашњи главни трг испред румунске катедрале, већ и централне градске улице, и привлаче велики број раздраганих посматрача. Веронаука постаје обавезан предмет у школама, у којима се граде и капеле, а иконе су присутне у скоро свакој учioniци.

За тим општим трендом не заостају ни српске цркве и школе, ни српске породице и организације у граду. Док је одлазак у цркву у протеклим деценијама био права реткост, данас су све три српске цркве сваким даном све пуније, посебно за веће празнике. Црквена венчања више нису права реткост, а готово да и нема српских породица које пропуштају да новорођенче крсте у цркви. Деца из српских школа се обавезно колективно исповедају и причешћују два пута годишње – уочи Ускрса и Божића. Дозвољен је изостанак само припадницима друге вере, тако да отворених атеиста међу српским ђацима нема. Савез Срба у Румунији, кровна секуларна организација Срба са тих простора, заједно са школама и другим мањинским друштвима, успоставља и институционалне односе са епархијом Српске православне цркве у Румунији, а њихови представници обавезно присуствују свим већим црквеним свечаностима, и обрнуто. Вера и обичаји заузимају све више простора и на страницама *Наше речи*. Веома често се јављају текстови у којима се описује на који начин су некада прослављани поједини српски обичаји, са детаљним упутствима на који начин то данас треба чинити, или колико је важан правилан пост, и то у свом пуном трајању. Исто тако, рецепти за припремање српских обредних јела – праве српске чеснице или славског колача, на пример – као и за припрему посних јела, такође су неизоставни део претпразничних бројева *Наше речи*.

Прославе већих православних празника одвијају се, обавезно, не само у црквама, већ и у школама и другим мањинским организацијама. Данас све српске институције поново имају своју славу и најсвечаније је прослављају. За Ускрс 2001. године литија из српског катедралног храма први пут напушта црквену порту и обилази „српски квартал“ – блок зграда старог аустријског центра Темишвара, који припада српској заједници, и од тада то постаје традиција. *Да се види да нисмо нестали. Срби вековима опстају у Темишвару, и то у његовом старом центру*. Дакле, општа еуфорија веровања захвата и српску заједницу, а освежавање, обнављање и слављење традиције – и на приватној и на јавној сцени – постају најочљивији процеси транзиције.

Основна карактеристика реафирмације обичајног живота Срба у Темишвару јесте његово стално обогаћивање. На само да из године у годину и појединци и организације славе све више празника, већ се њихово прослављање стално обогаћује старим-новим детаљима. *Обновили смо*

*Вертеп.*⁶ Српска деца поново имају Материце. Тако Срби у Темишвару славе славу, коринђају, боје јаја, у кући имају врбицу, богојављењску водицу или ивањдански венац и сл.

Међутим, у данашњој форми обичаја Срба у Темишвару све чешће се јављају и елементи који нису карактеристични за традиционалну културу Темишвара и тог дела Баната, или су бар на том подручју давно изобичајени, али постоје, или су постојали, у традиционалном моделу у матици. Тако се у све више породица *које држе до себе* ритуално сече славски колач и о породичним славама. Обичај су донеле малобројне српске породице које су се доселиле у Темишвар током деведесетих година. Истина, обичај је постојао и у Клисурси, али су га, обично, досељеници у Темишвар из периода пре револуције напуштали по доласку у град. Исто тако, Бадњак се последњих година свечано пали у портама свих српских цркава у граду, а немали број породица почиње ритуално да га уноси у кућу, иако то није традиција у граду и околини, *јер Срби из Темишвара не желе да заостају за онима из матице*.

С друге стране, у ревалоризацији српских обичаја у последње време приметан је и сасвим супротан процес – ревизија или „чишћење“ од страних утицаја. Тако један матурант српске гимназије у Темишвару наводи да су, када су прошле године одлучивали на који ће начин организовати прославу Божића у школи, одлучили да избаце јелку, јер то није српски обичај, па је – уместо ње – у дворани на улазу у школу децу чекао огроман српски бадњак.

Осим тога, неки данашњи обичаји својом формом чувају и различите фазе кроз које је њихова прослава пролазила. На симболичан начин то најбоље одсликавају три имена за особу која деци доноси поклоне уочи Божића. Наиме, у периоду пре Другог светског рата, код Срба у Румунији је у употреби најпре било име Божић Бата, а нешто касније и ређе била је и – румунска варијанта – Деда Божић. После рата, не само да је промењено време када стижу поклони – Нова година, већ је под утицајем Руса њихов доносилац добио име Деда Мраз. Данас примат има Деда Божић, мада се Срби све чешће сећају и Божић Бате, док је Деда Мраз скоро сасвим „протеран“.

На крају се може констатовати да данас све више темишварских Срба обичаје одржава у цркви или другим организацијама, а не у кући, што је процес који је започео још у периоду пре Другог светског рата, а посебно је био изражен у социјалистичком периоду.

* * *

Наведени правци понашања у српској заједници изазивају различите реакције. С једне стране, сматра се да „обичаји чувају нацију“. У складу с тим је и мишљење да се све више јавља и губљење националне свести пошто су Срби у Темишвару, у великој мери, у претходним периодима изгубили своје

⁶ Борко Илин, *Слава Рождества*, Наша реч 622, 11. јануар 2002, 10-11.

обичаје. Тако један казивач наводи: *Тешко нама. Туђе прихватамо, своје одбацујемо* (свештеник 1942), или се код нас сматра да је *с обичајима све свеједно, који пали свећу, који не; који иде у цркву, који не; који је свечар, који не* (ж. 1930). У складу с таквим мишљењем је и јавно приказивање, па и наметање – посебно школској омладини – верске припадности, као и, претходно описана, глорификација традиције и прошлости. У потрази за аутентичношћу, српска заједница иде све даље и све дубље у прошлост, у *нашу прошлост, у прави наш изворни обичај*: у 18. век, када смо били снажни, у предтурско доба, када смо једини имали своју цркву, у 5. век, када је део Срба остао у Банату, а главнина словенских племена прешла Саву и Дунав. Срби су, дакле, аутохтоно становништво. Истовремено, припадницима српске заједнице у Темишвару често се чине чудним напори румунске историографије у доказивању њихових дачких и римских корена.

С друге стране су мишљења да традиција и обичаји нису од пресудног значаја за очување етничности, односно – да се њихово поштовање може исказивати и на другачији начин. Наиме, сматра се да обичаји нису само верски феномен, да су можда некада такви били, али да данас имају етнички карактер. Тиме се, пре свега, негира примат цркве у одређивању карактера њиховог прослављања.

На крају, српска заједница у Темишвару и њен обичајни живот настављају да опстају, да трају и прилагођавају се различитим, често супротстављеним процесима и стремљењима, како саме заједнице, тако и ширег друштва, у увек новим-старим, тј. традиционалним-обновљеним, али за њих, најчешће, још лепшим облицима обичајног живота. У њиховој свести, они су и традиционални и ексклузивно српски, односно – израз су и симбол њиховог специфичног заједништва и различитости, солидарности и посебности.

Mirjana Pavlović

Transition and Customary Life of the Serbs in Timisoara

Transition as a process of transformation from a dictatorship and planned economy into a democratic, pluralistic society and market economy, has happened in Romania after the 1989 revolution. The process is not over yet, even though Romania was admitted into EU in 2007. This paper analyzes several transitional processes, such as reaffirmation of religious and ethnic membership, and changes towards minorities and multiculturalism- and their influences on customary life of the Serbs in Timisoara. The paper accentuates the roles and meanings of new and/or old altered customs in the life of an individual, family and community, within ethnic and social spheres. The basis for this analyses is the fieldwork performed in the Serbian minority community in Timisoara, in 2002-2006, along with literature and magazine *Naša Reč*, published in Timisoara in Serbian.

Key words:

transition, custom
modification, ethnicity,
minority

Душан Дрљача
Етнографски институт САНУ

Етничка микрозаједница и народносно опредељење:

Вислани у Остојићеву (Банат)*

Сажет историјат насељавања Војводине и Вислана у Потиском Светом Николи (данас Остојићево) од 1846. године. Двојни идентитет од краја XIX века. Словачка парохија и настава словачког језика у међуратном периоду, и словачка школа после Другог светског рата. Бројчано смањење микрозаједнице услед одсељавања и национално мешовитих бракова; отказивање наставе словачког језика с обзиром на смањење броја деце и из других разлога; осећај напуштености од парохије Евангелистичке цркве у Арадцу, удаљеном око 100 км. Све већа заинтересованост цркве у завичају за оазу сабраће у Банату (подстицајни спољни парохијски менаџмент). Стварање школоване елите, прожете – у трагању за народносним идентитетом – осећајем самосвојности, у условима општег разједињавања на нашим просторима. У видокругу је истраживачка сарадња Етнографског института САНУ и Културног центра у Висли, у којој више није на првом месту бележење реликата бескидске културе, већ откривање одлучујућих процеса који су после 170 година живота у Панонији довели до групног окретања *пољскости*, у време поодмаклих процеса локалног изједначавања – словачења и посрбљавања.

Данашња територија Војводине је од пада Турака под Бечом 1683. године постала веома важно имигрантско подручје Средње Европе, и то мултиетничког карактера. За њено насељавање и касније реформе заслужна је аустријска владарка Марија Терезија и њен

Кључне речи:

историјат насељавања, микрозаједница и осећај самосвојности, двојни или вишеструки идентитет, спољни парохијски менаџмент, народносно опредељење, истраживачка сарадња са матицом

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, (број 147023), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

син Јосиф II. Осим економских и политичких разлога, досељавања је било и услед верских ратова, па су припадници различитих вероисповести најчешће упућивани да оснивају посебна насеља. У оквиру великих сеоба, у Војводину су стигли и Срби са Косова, предвођени патријархом Чарнојевићем. Следећи корак су била унутрашња премештања, а затим и спољне миграције (нпр. одсељавање Срба у Русију). Док су досељеници настојали (и успевали), колико су то опште прилике дозвољавале, да сачувају симболе свог етничког идентитета (језик, вероисповест, ношња, патронимика, обичаји и обреди), глобални процеси су водили ка прихватању средњоевропске цивилизације, а за сопствене одлике остајао је све ужи културолошки простор. У том процесу међусобног прожимања изгубиле су се неке етничке групе, поготово оне најмање. За овај прилог је важно поменути да су и на завичајним (матичним), етнички мешовитим територијама, у одређеним временским периодима, постојале претпоставке за обликовање двојног или вишеструког идентитета, поготово међу представницима микрогрупа.

После почетних сезонских долазака шалитраша из Висле на панонске просторе следи досељавање десетак висланских породица у место Потиски Свети Никола, почев од 1846. године. У каснијим деценијама XIX века масовније се досељавају нове висланске породице. После аустријско-мађарске Нагодбе из 1867, а посебно од краја XIX столећа, као одговор на појачану мађаризацију, Вислани се – на основу јединства вере – све више сједињују са евангелистичким Словацима у насељима, за оно доба, знатно удаљеним (Арадац, Ковачица).

Приступило се обновљеним проучавањима,¹ након 35 година, бројно преполовљене и релативно изоловане етничке микрозаједнице евангелистичке вере, почетком седамдесетих година прошлог века најближе словачком народносном опредељењу. У то време, процес њиховог словачења (већинско изјашњавање у пописима становништва, словачка школа и парохија, Словакиње из удаљенијих банатских места као брачне партнерке) чинио се незаустављивим.² Разлог за поновљена проучавања јесте *постепено нарастање пољске националне свести*.

Пре мојих теренских проучавања у Банату и Висли, седамдесетих година XX столећа, о основним одликама Вислана писала су двојица словачких научника највишег ранга – пољски бискуп који их је 1966. посетио у Остојићеву и један наш лингвиста, радећи на својој докторској дисертацији. Словачки учитељ Јан Гаџо и поменути научници сврставали су Вислане у Остојићеву у Словаке. Гаџо, који је у Остојићеву подучавао висланску децу словачком језику, писао је да је Пољацима било тешко да очувају свој

¹ Д. Дрљача, *Значај етнoлошких стационарних и поновљених проучавања једног насеља*, Етнoлошке свеске VIII, Београд – Крушевац 1987, 21-28.

² Д. Дрљача, *Колонизација и живот Пољака у југословенским земљама*, поглавље: *Пословачени Пољаци у Остојићеву*, Посебна издања Етнографског института САНУ 29, Београд 1985, 115-132.

матерњи језик пред интензивном мађаризацијом у овим крајевима. Стога су покушали да се приближе Србима у самом месту, али је разлика у вери била веома важна препрека, тако да су се *окренули Словацима* у (удаљеном – Д. Д.) Арадцу и неким другим банатским местима, *и с њима се постепено поистовећивали*. При томе, додаје Гажо, не треба пренебрегнути утицај на Вислане каснијих словачких досељавања из завичаја (Липтов) и Баната (Арадац, Ковачица, Хајдучица).³

Истакнути словачки етнолог Рудолф Беднажик утврдио је да је исповедање евангелистичке вере утицало на висланско становништво *да се код њега развију словачке народносне карактеристике, премда до данас* (1966 – Д. Д.) *постоји свест о пољском пореклу и пољски језик у кући*.⁴ И тада, а и знатно касније (1980 – Д. Д.), познати историчар Јан Сирацки убројио је Вислане у Остојићеву – у Словаке.⁵ Истина, за овакве погледе било је основа у постојању словачке парохије у насељу и наставе словачког језика у локалној школи, као и у недовољно прецизним пописима становништва, поготово када су мале етничке заједнице у питању.

У време када је Р. Беднажик објавио своју књигу, у Новом Саду је лингвист Иван Јерковић одбранио докторску дисертацију под насловом *Говор Пољака у Остојићеву*. Како је сам истакао, његова истраживања била су усмерена на упоредну граматику словенских језика. Међутим, најпре се осврнуо на *могуће етничко мешање у завичајним странама остојићевских Вислана*, што је значило да су Аромуни (Власи) долазили на Бескид у летњој сезони и да неки пољски испитивачи дозвољавају могућност да су управо они били први становници Висле. Други важан податак из Јерковићеве тезе јесте тврдња да је *реформација на Шљонску допринела чувању народног језика*, мада је *ово* – претежно сеоско – *становништво само мису слушало на пољском језику*, а певало је на словачком или чешком (А. Томеш).⁶ И оно што је најбитније, то је Јерковићева тврдња да су досељеници из Висле у свом говору претрпели одређене *фонетске промене под утицајем словачког језика, а у лексици српског језика*. Акценат је у њиховом говору везан за први слог, уз напомену да је и око Јаблонкова и на Подхалу забележен тзв. *иницијални акценат*. Проучавањем Висланима *пољска ортографија није била позната*.⁷

³ Гажов прилог о Потиском Светом Николи у: А. Vereš, *Slovenska evanjelicka krestanska cirkev aug.vyz.*, Petrovci 1930, 149-155.

⁴ R. Bednařík, *Slovaci v Juhoslavii, Materialy k ich hmotnej a duchovnej kulture* /II doplneno vydanie/, Bratislava 1966., 202.

⁵ J. Siracky, *Stachovanie Slovakov na Dolnu žem v 18 a 19 storoči*, Bratislava 1966; Исти, *Slovaci vo svete*, I, Bratislava 1980.

⁶ А. Tomeš, *K problematice lidových obyčejů v oblasti styku českého, slovenského a polského etnika*, *Česka lidová kultura ve vztahu k lidové kultuře sousedních národů*, Stražnice 1971 /rukopis/.

⁷ I. Jerković, *Govor Poljaka u Ostojićevu* /rukopis doktorske disertacije/ 1966.

У свом закључку о Висланима у Остојићеву најпре сам навео њихову самопроцену из категорије *ми* : *они*, када су банатски Словаци у питању. Моји саговорници су истицали да се од Словака из њима најближих места – Арадца и Хајдучице – разликују по ношњи, говору, свадбеном церемонијалу... Исто тако, арадачки Словаци их сматрају различитим од себе, посебно због њиховог домаћег, „тоцког“ говора, те Вислане по тој особини зову *trepasy* (од словачког глагола *tuhi*, *udarati*). За процесе, својевремено снажне, словакизације Вислана у Банату везивао сам мађаризациони притисак и малобројност групе, а за њихово свесно опредељење у том смислу чинила ми се значајнијим сличност етнографских обележја од јединства вере.⁸

Неколико је преломних тренутака у друштвеном животу Вислана у Остојићеву: 1966, 1977, 1988. и догађаји деведесетих година у тадашњој Југославији. Настојаћу да објасним сваки од тих момената. Године 1966. Вислане (тај етноним ћемо доследно користити!) у Остојићеву посетио је др Анђеј Вантула, бискуп Евангелистичке цркве у Пољској.⁹ Његова посета је снажно одјекнула и значајно утицала на освежавање завичајне традиције међу представницима најстаријег покољења Вислана, који су упамћена сећања својих бака и дедова почели све интензивније да преносе на потомке.

Једанаест година касније Висла је, као туристичко место у развоју, прихватила после неколико договора школску децу из своје дијаспоре у Банату на летовање. Рођена и одрасла у равници, деца, данас четрдесетогодишњаци, нису по повратку заборавила високе, бескидске планинске пределе. Била су, такође, сведоци да је њихов словачки из школе различит од говора Вислана у завичају. Тих година су и многи старији момци, у трагању за коренима и у нади да ће решити властити брачни статус, покушали – с променљивим успехом – да у тада атрактивну Југославију доведу невесте из Висле,¹⁰ јер су школоване девојке из Остојићева удајом најчешће одлазиле у нека друга места.

Прослава 150. годишњице досељавања, одржана у априлу 1988, била је нова прилика да се освеже успомене на завичај прадедова и да се банатски Вислани позабаве, попут других у окружењу, властитом самосвојношћу, напуштени услед малобројности – на извешан начин – од словачке парохије у Арадцу. Све се то дешавало у време националног разједињавања у Југославији. На Пољску и завичај су их, поред осталог, подсећале у Остојићеву бројне породице с презименом Полак и Полачек, а осим тога и опомињући податак да неки међу Мађарима и Словацима са тим презименом уопште не памте своје порекло.

⁸ Д. Дрљача, *н. д.*, 132.

⁹ D. Drljača, *Pierwsza wizyta biskupa w Ostojiciowie*, Słowo YU Polonii nr 32, Beograd 2007, 6-7.

¹⁰ R. Pilch, *Z Wrocławia do Ostojiciewa*, Słowo YU Polonii nr 34, Beograd 2007, 24.

До снажнијег заокрета у свесном *народносном опредељивању* дошло је, можда, током последње три године, после серије од десетак референтних чланака о Висланима у Остојићеву, објављеним у билтену „Слово ЈУ Полоније“ и на интернету, а који су определили заједницу у Висли да приступи својеврсном подухвату – *спољном парохијском менаџменту*, са карактером свесног, постепеног деловања. Након две протоколарне посете уследило је братимљење општина Чоке (на чијој је територији Остојићево) и Висле, после чега долазе учестале богослужбене посете евангелистичких свештеника с члановима црквеног одбора, уводна рекогносцирања дијаспоре, праћена интензивним прикупљањем грађе и снимањем филмова, новчано даривање цркве, успостављање пријатељстава¹¹ и, као веома важна, тродневна посета Висли од стране 45 Остојићевљана, којој се придружио и аутор својим *учесничким посматрањем перцепције завичаја прадедова* од стране 15% Вислана из Остојићева. Опште одушевљење овом посетом појачано је утврђивањем далеког сродства људи истих презимена, а таквих је било највише.¹²

Ако прихватимо да су савремени преломни моменти били одлучујући у заокрету ка *пољскости*, не смемо никако заборавити ни *претходне спонтане и наметнуте процесе*, најпре у завичају а затим и у банатској мултиетничкој средини. Типичну патронимику и надимке из завичаја – Бујак, Чешљар, Крак, Крајчо, Кантор, Кенђур, Кмјећ, Самјец, Стожчан (од Стожек, што је један од врхова у Бескидима) – задржали су, за разлику од великог броја Русина досељених у Бачку половином XVIII столећа. Познато је, наиме, да аналитичком разматрању патронимичких облика треба приступити с неопходном опрезношћу, а анализе вишеструко потврдити постојећом документацијом, на терену забележеним предањима, породичним хроникама и одломцима из животописа појединих казивача. Поменути *висланска презимена су значењска*, изведена из назива за равничара, за птицу – црвендаћа и пухаћа, животињу – мужјака; могу да означавају занимање тесар, каменорезац, кројач, да значе што и растиње – жбун, грм, део људске косе – коврца, увојак, или особина – муварош.¹³ Етнонимског облика су само презимена *Полак* и пезоративно *Полачек*, настала у завичају, где је половином XIX века Краковска Република, тада гранична област према Ђешинском Шљонску, прикључена Галицији, а самим тим и Аустрији. С

¹¹ D. Szczypka, *Wizyta przedstawicieli Wisły w Ostojiciewie*, Słowo YU Polonii nr 32, Beograd 2007, 5-6; D. Szczypka, *Wśród Wiślan w Ostojiciewie/Wizyta duszpasterska ks. Waldemara Szajthauera, proboszcza parafii wiślańskiej*, Słowo YU Polonii nr 34, Beograd 2007, 5.

¹² D. Дрљача, *Z wizyta u krewnych i przyjaciół w Wiśle/Wzmężone kontakty wiślan w Ostojiciewie*, Słowo YU Polonii nr 34, Beograd 2007, 5-7.

¹³ *Пољско-српски речник (Słownik Polsko-Serbski)*, t. I (A – O) и t. II (P – Ž), САНУ – Одбор за изразу Чешко-српског речника, Београд 1999; Dr Andrzej Cinciała, *Słownik dyalektyczny Księstwa Cieszyńskiego z dodatkiem przysłówiów i frazeologii / eprodukcja techniką ofsetową*, wstęp Jan Krop, Wisła 1998; *Słownik Gwarowy Śląska Cieszyńskiego*, pod redakcją Jadwigi Wronicz, Wisła, Ustroń 1995.

обзиром на извесна трвења између евангелиста и римокатолика, могуће је да су вислански староседеоци пограничног римикалтоличког региона називали дошљака с оне стране међе етнонимом Пољак. На овакву претпоставку аутора наводи податак са нашег терена. Наиме, отац М. Ф., девојачко Полак, рођен је 1897. године у Tisza Szent Miklosu као римокатолик, са презименом Пољак. Његови родитељи су извесно време пре тога живели и радили у Ћали, пре досељења у Остојићево.

Размотримо у даљем излагању још неке од симбола етничког идентитета, као што су нпр. *лична имена остојићевских Вислана*. Карактеристичан избор личних имена, у дужем временском периоду, најчешће је један од доказа постојаности/затворености групе. Помодна имена јављају се у Војводини и на ширем простору, посебно после Другог светског рата, али и у последњим деценијама XX века. У мањој етничкој заједници она се лакше откривају и уочавају се породице (најчешће су у питању мешовити бракови) које су носиоци превазилажења те врсте идентитетских симбола.

Лична имена остојићевских Вислана мењала су се у оквиру преображаја културолошких одлика, понекад и услед административног притиска. Шездесетих година XIX столећа, приликом увођења у српскоправославне матичне књиге, вођене на црквенословенском језику и ћирилицом (1862-1918), висланска деца су, као и остала у Банату, увођена у опште матице на мађарском језику, и то презиме па име, како би се обезбедило – уобичајено у Мађарској – извођење супружног имена једноставним додавањем наставка – *не* на мужевљево име (нпр. Кадар Јанош-не).

У најстарија мушка лична имена убрајају се: Емил, Анђеј (касније Ондриш), Павел, Петер и Ђуро, а у женска: Лујза, Мара (старије Мариш), Паулина, Хермина и др. Занимљива је сталност облика мушког имена Ђуро (Јурај, Жежи) и појава имена Далибор и Владо у међуратном периоду, а међу девојчицама – Еленка и Илка. У првим годинама после Другог светског рата, а с обзиром на снажан словачки утицај кроз школу и парохију, учестало је име Ондреј, а затим Звонко, Златко, Иван, као и Зоран и Дејан. Када је реч о женским именима то су: Вјера, Хањица, Зуска, Јармила, Милуша, Снешка, Јола, Викторија, Ида, Виала, Моника, Тамара, Данијела, Јована, Љерка, Клара. Као што видимо, јављају се хрватска имена: Далибор (Штурц), Златко (Самец), Звонко (Штурц), мађарска: Геза (Полак), чешка: Јармила (Сабо, Грбин), као и „чисто“ српска: Јована (Тихи), Милуша (Мишковић), Дејан (Рашка), Душко (Кенђур). У избору нових, помодних имена предњаче породице Крајчо, Леваји, Рашка, Сабо, Самец, Шпајгел, Урбанек, од којих неке не станују више у Остојићеву, што је и иначе чест случај са супружницима у мешовитом браку. И најзад, остојићевској заједници Вислана припадају данас, бар половично, следећа презимена: Ловрић, Петковић, Михалић, Виловски, Леваји, Суботин, Ћенић, Грбин, Мишковић, Дивјаков, Малуцков и др.

Пописи становништва дају само приближну слику националне опредељености Вислана у Остојићеву, и то из неколико разлога, од којих је

најважнији – *изузетна малобројност етничке заједнице* (не воде се као посебна народносна категорија), као и постојање у прошлости две пописне категорије – „Југословени“ и „Остали“.¹⁴ Ипак, упоређујући пописне нумеричке податке и теренска сазнања, посебно једну врсту парохијског референдума, у могућности смо да с великом вероватноћом укажемо на процесе и етапе у мењању националне свести тј. заокрету већине остојићевских Вислана ка *пољскости*.

По попису из 1953, у селу је било 407 *декларисаних Словака, тј. Вислана*, од којих је један број правих Словакиња из словачких места у Банату, удатих у Остојићево, и око 30 неодлучних у категорији „Остали“. Прескачемо неколико пописа и деценија до 1991, када је *опредељених Словака* било 213, *Пољака* – 52 и вероватних још 70 од 335. Опадајући низ броја Словака наставља се и у Попису становништва из 2002. године. Тада се за словачку народност определило свега 181 лице у Остојићеву, што уз претпоставку да су једино Пољаци остали у категорији „Југословени“ (њих 70) и да их је бар половина у групи „Остали“, тј. њих 37, значи да би их укупно било 288, што је сагласно са неким интерним пописивањем међу њима. Константно изјашавање, у послератном времену, невеликог броја Вислана о својој посебности јесте потврда *снажног памћења завичајности и осећања различитости* када су сродни банатски Словаци у питању.

У току пола века, после Другог светског рата, број Вислана у Остојићеву, настањених већином у Словачкој улици, смањило се за скоро 40%. Једна четвртина или једна петина Вислана константно се није изјашњавала за словачку народност, већ различито: као Пољаци, као Југословени, или пак као „Остали“, „Неопредељени“, „Непознати“. *Број оних који су се изјаснили као Словаци смањивао се изузетном брзином: 1953 – 407, 1991 – 213, 2002 – 181.* А према *Претходним резултатима Пописа* из 2002, број становника Остојићева смањило се између два пописа за око 200 житеља, уз истовремено повећање за по неколико десетина Срба и Рома. Овом разматрању треба додати да за 223 Вислана у Остојићеву располажемо подацима о годинама старости. Половину од укупног броја чине лица старија од 50 година, а у другој половини су две категорије: 85 особа старости од 22 до 50 година и 27 у категорији од 5 до 18 година. Најмлађих, старости до 7 година, било је деветоро на почетку овог миленијума. Овај последњи податак је од значаја за евентуално покретање наставе пољског језика.

Пишући о традиционалним облицима живота,¹⁵ посебно сам истицао промену занимања досељених Вислана у Банат, прихватање панонске куће, поједностављење, па и напуштање бескидске ношње од краја XIX столећа, упамћена а данас култна јела, истицање сопствених симбола етничког

¹⁴ D. Drljača, *O liczebności i rozmieszczeniu Polaków w naszym kraju*, Słowo YU Polonii nr 28, Beograd 2006, 5-6.

¹⁵ D. Drljača, *Jak się wiślanom żyło w Banacie*, Słowo YU Polonii nr 26, Beograd 2005, 7-8.

идентитета пред наметаним другим (мађарским, словачким). Бележећи етнографске одлике Вислана у Остојићеву, нисам губио из вида да је регион Висле – у културном погледу – погранична зона у којој се прожимају различити утицаји.

Најстарији говорни слојеви,¹⁶ које би чак било могуће означити као старопољски језик из завичаја, забележени су и августа 2007. године у Остојићеву, од Лујзе Чешљар (1931), у балади краљирског шекспировског мотива и у бар још двама песмама, које су нам октобра исте године отпевали у Висли чланови тамошње бескидске изворне групе. Баладу наводимо с упоредним преводом.

Ballada o niewdzięcznych córkach

Miał taticzek trzy cery /x2/ Wszystkie trzy się wydały /x2/ Kiedy pierwszą wydawał /x2/ Pięć tysięcy mianował. /x2/	Биле у оца три кћери Све три беху удате Кад је прву удавао С пет хиљада је даривао.
Kiedy drugą wydawał /x2/ Trzy tysiące mianował. /x2/	Кад је другу удавао С три хиљаде је даривао.
Kiedy trzecią wydawał /x2/ Już nic nie mianował. /x2/	Кад је трећу удавао Ничим је није даривао.
Taticzek się zastarzał /x2/ Ku najstarzej cerze szoł /x2/ Oj, córeczko, ma cero /x2/ Ja ni mogę robiti /x2/ Ty mnie będziesz żywiti. /x2/	Кад је отац остарио Запутио се најстаријој кћери Ој ћеркице, кћери моја Ја не могу радити Ти ћеш мене хранити.
Do komórki biegała /x2/ Wzięła torbę, podała /x2/ Kiedy ni moż' robiti /x2/ Będziecie wy zebrati. /x2/	У оставу је отрчала Узела торбу и оцу дала Кад не можете радити Ви ћете онда просити.
Taticzek się zastarzał /x2/ Wziął paliczkę, zapłakał /x2/ Ku pośredniej cerze szoł /x2/ Oj córeczko, ma cero /x2/ Ja ni mogę robiti /x2/ Ty mnie będziesz żywiti. /x2/	Кад је отац остарио Узео је штап, заплакао Средњој кћери се упутио Ој ћеркице, кћери моја Ја не могу радити Ти ћеш мене хранити.

¹⁶ D. Drljača, *Żyją na równinie spokojnie, śpiewają o górach i dawnej wojnie...*, Słowo YU Polonii nr 31, Beograd 2007, 4-5.

Do komórki biegała /x2/
Wzięła porwóz, podała /x2/
Kiedy ni moż' robiti /x2/
Będziecie wy wisieci. /x2/

У оставу је отрчала
Узела поводац и оцу дала
Кад не можете радити
Ви ћете онда висити.

Taciczek się zastarzał /x2/
Wziął paliczkę, zapłakał /x2/
Ku najmłodszej cerze szoł /x2/
Oj córeczko, ma cero /x2/
Ja ni mogę robiti /x2/
Ty mnie będziesz żywiti. /x2/

Кад је отац остарио
Узео је штап, заплакао
Најмлађој је кћери пошао
Ој ћеркице, моја кћери
Ја не могу радити
Ти ћеш мене хранити.

Do komórki biegała /x2/
Skibkę chleba podała /x2/
Kiedy nie moż' robiti /x2/
Ja wos będę żywiti. /x2/¹⁷

У оставу је отрчала
Кришку хлеба му је дала
Кад не можете радити
Ја ћу вас хранити.

(Објашњење ређе коришћених речи: porwóz – porwóz = поводац, skibka – kromka = кришка, cera, cerze – córka, córce = кћер, ћерки.)

У фолклорним записима из Остојићева помињу се географски појмови и историјске области из широко схваћеног завичаја: Чантожина, Стожек, Краков, Жилина, Буковина Подоле, Угарска. Из анализе садржаја двадесет и неколико записа, снимљених пре 36 година на једној свадби у Остојићеву, произилази да две трећине представљају лирске песме у којима се пева о љубавним јадима, удварању, социјалним разликама између двоје младих, о изостанку родитељске сагласности за њихову везу, о растанку због одласка у (француску) војску, о опраштању невесте од родитељске куће. Посленичке су само две и у њима је опеан ратарски и сточарски посао (сејање овса, гајење оваца). Војничка је само једна и у њој сестре испраћају брата у рат у коме он гине. Једна балада је по садржају изразито социјална: опеан је однос незахвалних кћери према остарелом оцу, и њен запис је понољен 2007. године. Од четири разбрајалице и успаванке, три садрже пољску лексику, а у једној су мађарске и српске речи.

Неки нотни записи показују да су поједине песме из завичаја, осим што им је лексика прилагођена новим географским условима, знатније измењене у мелодијском погледу. Само за етнолога који бележи

¹⁷ *Ballada o niewdzięcznych córkach*. Ballada śpiewana przez wiślan ostojciewskich o motywie tragedii charakteru Williama Shakespeara – Król Lear zanotował D. Drljača

традиционалне облике не представља изненађење што Вислани, и даље живећи у равници и миру певају о високим планинама и давним ратовима.¹⁸

Преко најстаријег језичког слоја, који је био комбинација језика баладе и других облика усменог народног стваралаштва са домаћим говорним идиомом, дошао је слој школског словачког језика, о чему моја кореспонденткиња М. П. – Ф. (1932) пише: „Пошто ми нисмо имали пољског учитеља, ми сви Пољаци, то јест деца, похађали смо школу на словачком језику. Поред тога што смо морали у школи говорити словачки, он (учитељ Јан Гаџо – Д. Д.) нас је све крстио у евангелистичкој цркви и у крштеницу завео као Словаке. Што су то наши родитељи дозволили, не знам?“ Иста се у Варшави седамдесетих година прошлог века „непријатно изненадила, чак и фрапирала, сазнавши да заправо не зна званични пољски језик“. Изванредну проповед пастора из Висле, а нешто касније и изузетан говор на чистом пољском језику, за време богослужења у Остојићеву августа 2007 многи су само делимично разумели. Словачки са примесама домаћег *тоцког* говора био је преко молитвеника (Духовне песме) и школских приручника преовлађујући неколико деценија. Савремени домаћи говор – mL@H (Minority Language at Home)¹⁹ јесте својеврсни есперанто, у коме је свака трећа реч из српског језика.²⁰ У списку састављеном на основу црквеног Status Animarum убележено је да 228 лица говори тај и такав *тоцки*, тј. вислански говорни идиом. Од одраслих, само петоро није говорило *пољски* (две тридесетпетогодишње жене, две тридесетдвогодишње, један деветнаестогодишњи младић. *Тоцки* такође нису знала тројица тринаестогодишњака и деветнаесторо деце испод 9 година – све до одојчади). Укупан, у овом списку наведени број Вислана у Остојићеву био је приближан нашим и пописним проценама. А данас припадници ове микрoзаједнице најбоље и скоро без акцента говоре српски, читају и пишу, што је заслуга средине у којој живе, школовања и средстава масовних комуникација, те живота у национално мешовитим браковима.

И у Остојићеву је до Другог светског рата верска припадност изједначавана с народносном: православни су били Срби, римокатолици – Мађари и Хрвати, евангелисти – Вислани и Немци, мојсијевци – Јевреји. По завршетку рата нема Јевреја и Немаца, а последњих година у месту делује Адвентистичка верска заједница са неколико десетина чланова, која у својим редовима обједињује Мађаре, Србе и Вислане (богослужења на мађарском и српском једновремено). Приликом своје посете Остојићеву 1966, пољски бискуп је приметио да се пре проповеди пева „Символ вере“, баш као у Висли

¹⁸ Д. Дрљача, *Значај фолклорних теренских записа у проучавању етничких процеса (на примеру малобројних Пољака у Србији)*, 110 година полонистике у Србији, Зборник радова, Славистичко друштво Србије, Београд 2006, 291.

¹⁹ Katarzyna Jaklewicz, *Do you speak Polish?*, Polityka nr 34/2617/, Warszawa 2007, 86-87.

²⁰ D. Drljača, *Rozważania etnografa o gwarze ostojickich wiślan*, Słowo YU Polonii nr 30, Bеоград 2006, 7-8.

до Другог светског рата, а црквене песме се певају у знатно споријем ритму. Такође је запазио да приликом свечаног ручка за столом није било жена. Делегација из Висле, у мају 2007. године, имала је утисак да је црквено појање било чудно, а исте песме имале су словачки призив. Међутим, за ручком су били равноправно заступљени представници оба пола.

У Остојићеву се у прве две послератне деценије шеснаест Висланки удало за припаднике других народности, и то, осам за Србе (све староседеоци!), шест за Мађаре, две за Хрвате; у исто време се девет Пољака оженило девојкама друге националности, од којих су четири биле Српкиње, две Мађарице, две Хрватице и једна Немица. Произилази да је из сваког петог висланског домаћинства у селу склопљен по један *национално мешовити брак*. Свадбени обред између двоје Вислана, забележен пре четири деценије, сада је ретка појава. Писац га је поредио са обредом нашироко описаним у Висли и снимљеним код Вислана – миграната у Буковини. Већина елемената свадбеног церемонијала и пратећа терминологија бивају исте или сличне.

Према запажањима од пре четири деценије, деца из брака Висланин – Српкиња су Срби, а из брака Висланин – Мађарица више „нагињу“ на висланску страну. У браку Србина и Висланке држе се српски обичаји, а деца су од мајке научила *тоцки*, док у браку Мађар – Висланка деца говоре и *тоцки* и мађарски, и у то време нису похађала словачку, него српску школу. Једна Пољакиња из Вроцлава удала се пре три и по деценије за Висланина у Остојићево, где и данас живи. Друга, из Висле, пожелела је да то исто учини, али је будућа свекрва није прихватила. Само једна, у Остојићево удата Словакиња из Ковачице успела је да задржи словачку народну ношњу са више сукања и у тој ношњи је била у цркви. Унификациони притисак средине био је тако јак да су још неке снахе Словакиње из Арадца биле принуђене да прихвате висланску, у ствари – грађанску ношњу.

Иако неупоредиво мања него у првим послератним годинама, етничка микрозаједница Вислана у Остојићеву указала је још једном, на случајном узорку, на свој састав. Од 46 путника који су у октобру 2007. путовали у тродневну посету далеким рођацима и пријатељима у Висли било је 7 парова у национално мешовитом браку (4 са Србима или Српкињама, 2 са Мађарима, 1 са Словацима), а осморо младих људи били су потомци из мешовитих бракова (шесторо из бракова Вислана са Србима, двоје из брака са Словацима). Другу половину чинила су лица пореклом из „чисто“ висланских породица.

Што проучавања даље одмичу, нове теме се све више намећу. Једна је средишња – редуктивни карактер њихове субкултуре, а у томе су: гетоизација на етничкој основи, улога етничке цркве (сведеност евангелистичких годишњих обичаја), првобитни, класични и маргинални културни дуализам по генерацијама, језички плурализам, поређење са сличним микрозаједницама у Војводини, разлике у обликовању националног идентитета у Висли и Остојићеву. За тако схваћена даља испитивања, индивидуалном испитивачу биле би неопходне године мукотрпних, поновљених стационарних

испитивања. Зато се аутор овог чланка определио за сарадника/сараднике (коауторе) из земље матице, уз услов да етничку микрозаједницу проучи у целини, са што мање ослањања на узорке, а што више на животне исповести свих или већине остојићевских Вислана. А за њих, оно што је било *некад* постаје данас предмет збиље, јер им се почиње убрзано дешавати у *садашњости*.

Dušan Drljača

An Ethnic Group and National Determination: Vislans in Ostojićevo (Banat)

Diachronic research, after 35 years of the reduced evangelical group, the closest to the Slovakian national determination. New knowledge on native land in Poland, oneself and one's speech idiom. Spontaneous and forced processes in the Banat' multiethnic environment. Kinship relations as an obstacle for endogamous marriages. The appearance of Adventists and recent activities of the religious delegation from Visla. A century long process of becoming a Slovak (unification of religion, religious districts and schools, similarities in tradition), united with the past resistance toward Hungarian influences, and the omnipresent influences of the Serbian culture are the serious obstacles for the newest Polish national determination.

Key words:

Evangelicals, multiethnic environment, Adventists, new ethnic processes

Александар Крел
Етнографски институт САНУ

Улога удружења „Герхард“ у ревитализацији етничког идентитета сомборских Немаца*

Овај рад, настао као плод опсежног истраживања етничког идентитета Немаца у Војводини, у средиште свог интересовања поставља обнављање и оживљавање етничког и културног идентитета Немаца у Сомбору и његовој околини. Његову основу чине резултати истраживања обављеног током 2006. и 2007. године међу члановима и активистима сомборског удружења „Герхард“, које окупља грађане немачке националности. У њему се осветљава улога коју је удружење „Герхард“ одиграло у трансформацији идентитетске стратегије Немаца у Сомбору и околини у последњих осам година. У исто време, у овом раду се разматра анализа стратегија и представљање модалитета којима сомборско удружење настоји да очува и оживи поједине елементе сопствених етничких и културних посебности.

Уводни део

Дубока друштвена криза, која је током осамдесетих година захватила СФРЈ, кулминирала је деведесетих година прошлог века крвавим сукобом њених конститутивних народа. Њен драматичан распад условио је формирање нових држава на некадашњем простору бивше авнојевске Југославије.

Једна од постјугословенских држава насталих након распада бивше СФРЈ јесте Савезна Република Југославија, формирана априла 1992. године. Њено десетогодишње постојање било је оптерећено бројним проблемима економског и политичког карактера. Режим који се у

Кључне речи:

немачка национална мањина у Војводини, Немци, „Герхард“, Сомбор, конструкција етничког идентитета, симболи/маркери етничког идентитета, стратегије етничког идентитета, етничка мимикрија, скривене мањине

* Текст је настао као резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори*, (број 147023), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

току већег дела њеног постојања налазио на власти формално је у домену спољне политике подржавао европске интеграције, али се у пракси изолационистички односио према земљама Западне Европе и САД, а главну карактеристику његове унутрашње политике претстављао је популистички национализам.¹ Након промене власти у Републици Србији октобра 2000. године, а недуго затим, након децембарских парламентарних и председничких избора исте године, и у СР Југославији су представници нових савезних власти и владајуће српске коалиције² приступили преуређењу односа између Републике Србије и Црне Горе. Двогодишњи преговори о будућности СР Југославије, вођени од стране представника савезних и републичких власти, били су испуњени бројним обртима.³ Краткотрајно постојања Државне заједнице Србије и Црне Горе окончано је иступањем Републике Црне Горе и њеним осамостаљивањем, након чега је и њена друга конститутивна јединица, Република Србија, наставила да егзистира као самостална држава.

Република Србија, као правни следбеник Државне заједнице Србије и Црне Горе, преузела је читав низ закона и правних регулатива донетих у време њеног постојања. У том смислу, положај националних мањина у Републици Србији регулисан је Повељом о људским и мањинским правима и грађанским слободама, донетом 28. фебруара 2003. године, отприлике у исто време када је донета и Уставна повеља којом је дефинисано постојање Државне заједнице. Усвајање поменутог правног акта, готово у исто време када је донета најзначајнија правна регулатива једне суверене државе, потврђује жељу актуелних власти Државне заједнице Србије и Црне Горе да преиспитају и уреде положај припадника националних мањина у складу са актуелним европским стандардима, као што је то случај у суседним земљама из окружења.⁴ На тај начин остварени су предуслови за лакше и ефикасније остваривање права и интереса националних мањина и у Републици Србији.

Једна од етничких група којој је посебно погодовао процес демократизације друштва и испољавање проевропског лица Србије јесте немачка национална мањина, јер је овај процес стимулативно деловао на њену ревитализацију и допринео је промени њене идентитетске стратегије.

¹ М. Прелић, *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској – балканска трансформација и европска интеграција, ур. Зорица Дивац, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 38.

² Победничку политичку коалицију ДОС, која је након пада Милошевићевог режима у Србији преузела власт на свим нивоима, чинило је чак 18 странака.

³ Види: D, Đukanović, *Institucionalni modeli i demokrtizacija postjugoslovenskih država*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Za izdavača: dr Edita Stojić-Karanović, Beograd 2007, 53-54.

⁴ G. Bašić, *Položaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji*, у: *Demokratija i nacionalne manjine*, Centar za istraživanje identiteta, ur. Goran Bašić, Beograd 2002, 13-68.

Историјски и друштвени контекст истраживања: Од формирања немачке националне мањине до оснивања удружења „Герхард“ у Сомбору

Након ослобођења данашње Војводине⁵ од турске управе и њеног уласка у састав Хабзбуршке монархије почетком 18. века, читав њен простор био је опустошен учесталим аустријско-турским ратовима. Управо због тога је аустријски двор убрзо предузео низ одлучних мера ради потпунијег привредног и демографског опоравка тог дела монархије. Аустријска државна управа је, у циљу остваривања својих дуготрајних политичких и економских циљева, отпочела са систематском колонизацијом становништва на простору јужног Подунавља,⁶ рачунајући да ће вредне и веште занатлије и трговци убрзати привредни опоравак и развитак јужне аустријске границе, штитећи њене јужне границе од евентуалних упада турске војске.⁷

Један од значајних привредних, културних и историјских центара немачке колонизације на простору јужног Подунавља, односно данашње Војводине, јесте Сомбор, град у чијем су привредном и културном животу припадници немачке националне мањине играли запажену улогу.⁸ Такву

⁵ Војводина је северна покрајина Републике Србије, изразито равничарска област, одвојена од њених осталих делова токовима река Саве и Дунава. Она се на северу граничи са Републиком Мађарском, на западу са Републиком Хрватском, а на истоку са Републиком Румунијом. Њен главни град је Нови Сад, а чине је три географско-историјске целине: већи део Срема, Банат и Бачка.

⁶ Становништво Војводине представља специфичан етнички мозаик, састављен од више од 26 различитих народа и етничких група. Један од саставних делова овог несвакидашњег етничког мозаика чине и Немци, који су на ове просторе досељавани у три основна таласа: колонизација у време Карла VI (1722-1726), три велика таласа колонизације у време Марије Терезије (1726-1780) и колонизација у време Јозефа II (1780-1790). На тај начин велики број исељеника из различитих делова данашње Немачке (Баден-Витенберг, Елзас, Лотарингија, Саксонија, Рајна, Тирол, Шлезивија, Прусија), привучених примамљивим повластицама добијеном од стране аустријских власти, организовано се населио у јужном Подунављу.

Конфесионалне и културне разлике ових колониста, условљене локалним специфичностима крајева из којих су досељени, временом су нестале, а они су образовали јединствени етнички елемент на простору јужног Подунавља, познат под називом *Подунавске Швабе*. Види: В. Jankulov, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII i XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja, Novi Sad 1961; *Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien I-VI*, Sindelfingen 1995-1998, 16.

⁷ Arpad Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti etničkog pluralizma u Vojvodini*, у *Etnološki pregled IV*, Beograd, 1962, 22-31.

⁸ Узимајући у обзир лимитиран простор предвиђен за писање овог рада, а сложеност и обимност питања какво је представљање и анализа привредног културног, и политичког живота немачке националне мањине у Краљевини СХС/Југославији, као и у појединим градовима Војводине, овом приликом не бих улазио у детаљније излагање истог. Видети: Z. Janjetović, *Deca careva, pastorčad kraljeva, nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918-1941*, Institut za Noviju istoriju Srbije, Beograd, 2005.

ситуацију прекинуо је вихор Другог светског рата, а након његовог окончања је Немце у Војводини очекивало неколико тешких деценија.⁹

Покушаји југословенских власти да преостале војвођанске Немце, посебно млађе, интегришу у јавни живот¹⁰ нису уродили плодом. Поучени горким искуствима, у највећем броју опредељују се за стратегију прикривања етничког идентитета, која је довела до њихове потпуне етничке мимикрије на тлу Војводине у дужем временском периоду.¹¹

Распад бивше Југославије, урушавање социјалистичког друштвеног уређења и „етничко освешћавање“ – базирано на експанзији национализма унутар умируће СФРЈ – малобројни Немци у Војводини, насељени углавном у

⁹ Као што је то био случај са немачком националном мањином на простору југоисточне Европе, због отвореног подржавања нацистичке идеологије, као и учешћа једног дела припадника немачке националне мањине у регуларним и паравојним јединицама Трећег рајха у бившој Краљевини Југославији, Немци у Војводини нашли се под директним ударом „револуционарних закона“. Њихова стриктна примена односила се на масовно измештање Немаца у сабирне логоре, национализацију њихове имовине и одузимање њихових грађанских права. А. Крел, *Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*, Гласник етнографског института САНУ LIV, Београд 2006, 323.

Након извршене репатријације 1952. године, добар део војвођанских Немаца одлучио је да искористи легалне могућности иселавања и да се исели код рођака који су већ живели у иностранству. Д. Димитријевић, *Реституција „стечених права“ припадника немачке мањине у бившој Југославији*, у: *Теме*, часопис за друштвене науке, 3, Ниш 2005, 337-404.

Процес њиховог иселавања текао је постепено, тако да се њихов број до средине шездесетих година драстично смањио. Види: Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, у: *Skrivene manjine na Balkanu*, Balkanološki institut SANU, Beograd 2004, 130.

¹⁰ Интеграцију преосталих војвођанских Немаца, посебно млађих, у друштвени, привредни и културни живот шире заједнице, југословенске власти су покушале да стимулишу отварањем школа у којима је настава обављана на немачком језику, покретањем неколико листова на немачком језику и покушајима њиховог организовања у циљу обављања културних, уметничких и спортских активности. G. Nikolić, *Život nakon skidanja sa krsta*, у: *Jedan svet na Dunavu*, ur. Nenad Stefanović, Donaueschinger Kulturstiftung München, Beograd 2003, 174-176.

¹¹ Знатан број Немаца у Војводини определио се за свесно прикривање сопственог и јавно испољавање етничког идентитета оних етничких група које су у том тренутку имале повољнији друштвени положај, тако да су се лица немачког порекла на послератним пописима становништва изјашњавала као Мађари, Хрвати, Срби, Чеси, Словаци и слично. Осим тога, она су се неретко служила немачким језиком, не само у у јавној комуникацији, већ су га често избегавала и приликом разговора са својим сународницима. Немци су врло често прихватили лична и породична имена која су до тада била уобичајена међу припадницима мађарске, хрватске, српске или неке друге националности, или су се могла довести у везу са њима. Дакле, војвођански Немци свесно одбацују било какву могућност јавне употребе и/или истицања симбола етничког идентитета, па се може констатовати да у послератном периоду функционишу као скривена мањина. А. Крел, *Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*, 323-327.

већим градовима – историјским и културним средиштима,¹² дочекали су без икаквог облика међусобне сарадње – у стању „етничке хибернације“.

Оснивањем удружења „Donau“ 1992. године, у Новом Саду, које окупља грађане немачке националности, они први пут након окончања Другог светског рата излазе у војвођанску, српску и југословенску јавност. Ово удружење, чији је превасходни задатак очување, ревитализација и јавно испољавање симбола етничког и културног идентитета немачке националне мањине, не само да је представљало прво удружење те врсте међу војвођанским Немцима, већ је представљало зачетак настајања таквих удружења у војвођанским градовима, који није окончан ни до данас.¹³

Удружење „Герхард“ – генератор ревитализације етничког идентитета Немаца у Сомбору

Једно од удружења формираних у процесу „буђења“ етничког и културног идентитета Немаца на простору Војводине јесте удружење „Герхард“ из Сомбора.

Основано 1999. године, као треће у низу удружења војвођанских Немаца, на самом почетку свога рада бавило се пружањем хуманитарне помоћи старијим грађанима немачког порекла и/или етничког опредељења у Сомбору и његовој околини. Међутим, недуго потом проширило је спектар својих делатности. Његови оснивачи, дугогодишњи чланови и активисти „Немачког народног савеза“ из Суботице,¹⁴ вођени жељом да „оживе“ Немце у Сомбору и његовој околини – као што је то био случај у Суботици – одлучили су да се издвоје из матичног удружења и да се ухвате у коштац са нагомиланим проблемима „успаване“, локалне немачке заједнице.¹⁵

¹² Према званичним подацима Републичког завода за статистику, по последњем попису становништва из 2002. године, на територији Србије живи 3.901 припадник немачке националне мањине. Од њиховог укупног броја, највећи број Немаца живи на територији Војводине, њих 3.154, а у осталом делу Републике живи само њих 747. У односу на попис из 1991. године, укупни број Немаца (5.172) смањιο се за 1.271 припадника. Демографски пад је био знатно израженији у Србији, где се број Немаца са 1.299 смањιο на 747, него у Војводини. Највише Немаца данас живи у Београду (481), Новом Саду (410), Сомбору (339), Суботици (272), Панчеву (227), Зрењанину (181), Апатину (159) и Кули (158). У етничкој структури Војводине Немци учествују са 0,16%. Р. Domonji, *Položaj malih manjina u Vojvodini*, Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003-2004, 151.

¹³ До данас је регистровано 15 оваквих удружења, од чега 14 на територији Војводине и једно у Београду.

¹⁴ О оснивању „Немачког народног савеза“ из Суботице и његовим делатностима, као и о значају поменутог удружења за немачку заједницу у Суботици и околини, видети: А. Крел, н. д.

¹⁵ Сомбор је град који представља седиште Западнобачког округа и центар истоимене општине, као и привредни, управни, културни центар, карактеристичан по релативно великом броју Немаца у његовом региону. Види: <http://www.sombor.net>

Дугогодишње искуство његових оснивача, данашњих чланова руководства и извесног броја активиста, стечено у раду „Немачког народног савеза“ из Суботице, из кога је оно на неки начин настало, у значајној мери је помогло организовању рада овог сомборског удружења. Оно данас игра веома важну улогу у у погледу ревитализације, оживљавања и јавне употребе симбола/маркера етничког идентитета Немаца у Сомбору и његовој околини.

Њега данас чине: председништво, надзорни одбор, благајник и три референта задужена за хуманитарни рад, културне активности и рад са омладином. Базу удружења чини око 450 регистрованих чланова, од чега око педесет активиста, који учествују у разноврсним активностима. Руководство „Герхарда“ с поносом истиче да се, по броју чланова, оно већ у првих шест месеци свога постојања изједначило са матичним удружењем из кога је настало. Статут удружења „Герхард“, регулишући његов рад, предвиђа да сваки грађанин Републике Србије, без обзира на своју етничку, верску или политичку припадност, може постати његов члан, и као такав учествовати у некима од активности истог. О томе сведочи извесан број лица мађарске и српске националности, као и оних која су национално неопредељена и/или потичу из мешовитих бракова, чланова „Герхарда“. Међутим, исти правни акт прави дистинкцију међу њима. Наиме, иако свако може постати његов члан, само они који се на попису становништва изјашњавају као Немци могу да буду предложени за неку од руководећих функција и да учествују у њиховом изборном процесу, као и да партиципирају у доношњу стратешких одлука везаних за делатност удружења „Герхард“. Остала лица, којих према овом критеријуму има двадесетак, немају то право и карактеришу се као симпатизери. Један од активиста удружења коментарише овакву ситуацију на следећи начин:

„У свим удружењима која су национално обојена, значи и мађарска, хрватска и нека друга је иста ствар. Ја у њих могу отићи и у њих се учланити, ал могу бити само њихов симпатизер, тако да не могу да бирам или да будем биран. Тако је и код нас, по нашем статуту. То је по мени логично. Ја не видим ништа лоше у томе.“

(м, 58, Сомбор)

Чланови удружења сваке године одржавају редовну скупштину, на којој се бирају председник и малобројни функционери. Резултати поменуте скупштине су већ годинама уназад такви да код истраживача недовољно упућеног у прилике које владају у „Герхарду“, какав сам и сам био на почетку истраживања, могу изазвати озбиљну дилему. Као што је то случај у претходно формираним удружењима војвођанских Немаца, и „Герхард“ предводи исти председник од изборне конвенција до данас. Чињеницу да исти председник и руководство у готовонеизмењеном саставу воде ово удружења од његовог оснивања до данашњих дана – пуних осам година – обављајући своје функције без прекида, истраживач може тумачити на двојак начин: или је реч о – за наше актуелне друштвене прилике – готово нестварном

консензусу, заснованом на квалитетном раду и позитивним резултатима које су остварили председник и чланови руководства у претходном мандату, обезбедивши на тај начин поверење базе, или је реч о фаталистичком приступу стварности чланова „Герхарда“, свесних да немају боље решење.

Упитан да ли је његово дугогодишње обављање функције председника удружења условљено поверењем чланова немачке заједнице у Сомбору, или је пак последица њихове недовољне заинтересованости за рад удружења, актуелни председник удружења, Антон Бек, каже:

„Да Вам искрено кажем, на неко велико чудо, нема неког кошкања и несугласица, с тим да има и задовољства нашим радом, али и пасивности“.

Када је у питању делатност удружења „Герхард“, чији је почетак рада уједно означио крај периода етничке мимикрије и почетак оживљавања и јавног испољавања симбола етничког идентитета Немаца у Сомбору, за њу се може рећи да је чине два примарна сегмента: *хуманитарни рад* и *рад на ревитализацији и (р)еконструкцији етничког идентитета Немаца у Сомбору и околини*.

Основано као удружење са превасходно хуманитарним карактером, „Герхард“ је тежиште својих активности ставио на прикупљање и дистрибуцију средстава за пружање материјалне помоћи лицима немачког порекла старијим од 60 година, махом пензионерима слабог имовинског стања. Углавном је реч о подели најосновнијих намирница и средстава за личну хигијену, у сарадњи са локалним подружницама Црвеног крста Војводине и надлежним институцијама покрајинске владе, задуженим за питања људских права и националних мањина. О начину набавке, расподеле и врсти хуманитарне помоћи, један од активиста говори следеће:

„Све иде званично, преко покрајинске владе и огранка Црвеног крста – Бачка Топола. Ми само једном годишње преузимамо количину која је предвиђена за нас, већ разврстану и спаковану, тако да је само поделимо међу нашим члановима. Сви који је приме потпишу потврду о њеном пријему. Хуманитарни пакети се најчешће састоје од средстава за личну хигијену, прехрамбених артикала и нешто, углавном, половне одеће. Већина робе која чини пакете је домаће производње, купљена новцем немачких хуманитарних удружења, док је њен мањи део допремљен директно из Немачке“.

(м, 50, Сомбор)

Председник удружења „Герхард“, господин Антон Бек, истиче да се хуманитарна помоћ, иако првенствено намењена лицима немачког порекла, додељује свима која се за њу обрате, без обзира на њихову етничку или конфесионалну припадност, јер у Сомбору и околним местима постоји велики број житеља који потичу из национално мешовитих бракова.

Као што је то био случај у удружењима чије је формирање претходило оснивању „Герхарда“, његово руководство и активисти били су суочени са негативним последицама вишедеценијске етничке и културне мимикрије војвођанских Немаца. Због тога су, упоредо са хуманитарним радом, од првих дана постојања чинили организоване напоре у правцу ревитализације и (ре)конструкције етничког идентитета Немца у Сомбору и околини. Осим расподеле хуманитарне помоћи, ово удружење је организатор читавог низа разнородних делатности којима настоји да оживи и са „мртве тачке“ покрене културни и друштвени живот немачке заједнице у овом делу Војводине. Неке од тих активности су интерног типа и поседују едукативни карактер, као што је случај са одржавањем бесплатних течајева немачког језика и извођењем обуке у раду на рачунарима. Друге, попут одржавања промоција књига, књижевних вечери, изложби и концерата на којима се изводе и/или претстављају дела из опуса класичне и савремене немачке уметности имају за циљ популаризацију немачке културе. На послетку, издвајају се најважније међу њима, активности које се директно односе на обнављање и оживљавање етничког и културног идентитета Немаца у Сомбору и околини, као што су обележавање места на којима су се налазили некадашњи сабирни логори намењени улогоравању војвођанских Немаца и/или масовна гробља на којима су сахрањени пострадали у њима, организовање посета исељених војвођанских Немаца некадашњем завичају, сарадња са сличним удружењима у Војводини и у земљама у окружењу, као и рад на формирању Националног савета немачке националне мањине.

Слично као и у другим срединама, у Сомбору и околини су последице етничке и културне мимикрије војвођанских Немаца оставиле посебан, уочљиво негативан траг у сфери употребе и познавања немачког језика.¹⁶ Стога се природном чини интенција удружења да посебну пажњу усмери на обнову његове употребе и јачање свести о припадности немачкој заједници. О томе илустративно сведочи један од чланова руководства:

„Наш основни циљ (оснивања удружења – А. К.) био је да на једном месту окупимо све оне који се декларишу као Немци, као и оне који потичу из мешовитих бракова, а осећају се Немцима, да онима који више не говоре немачки језик или га врло слабо

¹⁶ Осим што су се свесно определили за стратегију прикривања етничког идентитета, Немци у Војводини нерадо су се служили немачким језиком. Нису га употребљавали у јавној комуникацији, а често су га избегавали приликом интерних разговора са својим пријатељима и комшијама немачког порекла. Било је случајева да је употреба немачког језика потпуно изобичајена приликом разговора са блиским сродницима, па чак и приликом комуникације унутар породице. Уместо тога, комуникација се обављала на језику или језицима других етничких група у Војводини. Употребу немачког језика међу војвођанским Немцима делимично је потиснуло свакодневно коришћење српског и/или мађарског језика, који су као језици најбројнијих етничких заједница били у службеној употреби у Војводини, што са матерњим језиком припадника немачке националне мањине није био случај. Видети: А. Крел, *Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*, 328.

говоре, омогућимо бесплатну наставу немачког језика. То нам је била прва активност, иако смо на самом почетку имали врло мали број чланова. Годину-две након нашег оснивања појавила се књига Надежде Ћетковић и Добриле Синђелић-Ибрајтер 'Подунавске Швабице',¹⁷ чију смо промоцију у Војводини ми организовали први. Том акцијом привукли смо и један део нових чланова, јер су многи који су њој присуствовали пронашли себе у тој књизи“.

(ж, 51, Сомбор)

Стога је удружење „Герхард“, вођено настојањем да популаризује немачки језик и (ре)витализује културу у Сомбору и околини, а да у исто време ојача степен познавања и јавне употребе немачког језика – сматрајући га једним од најзначајнијих симбола етничког идентитета, покренуло бесплатан течај немачког језика за своје чланове. Наставу немачког језика, доступну свим заинтересованим становницима Сомбора и околине, држи професор немачког језика у сомборској гимназији, и сам члан удружења. За њено извођење не захтева никакву новчану накнаду, јер жели да сопствено знање подели са свим лицима заинтересованим за познавање немачког језика, сматрајући то сопственим доприносом оживљавању локалне немачке заједнице. Наставу похађају ученици подељени у три групе – формиране на основу степена њиховог познавања немачког језика почетну, средњу и вишу, од којих свака броји између десет и петнаест чланова.

Поред течаја немачког језика, удружење „Герхард“ за своје чланове одржава, такође, бесплатан курс познавања рада на рачунарима. На тај начин, сматра његово руководство, посебно се млађим члановима обезбеђује прилика да науче да раде у најосновнијим компјутерским програмима, као што су *Word* и *Excel*, као и да савладају најопштија знања везана за употребу Интернета. Тако ово удружење пружа својим члановима могућност да стекну извесна знања и вештине практичног карактера.

На претходно наведене надовезују се активности које је „Герхард“ организовао у намери да сомборску публику подсети на класике и да јој представи савремена дела немачке културе. Из тог разлога је одржано неколико књижевних вечери на којима су представљена дела савремене немачке поезије и прозе, уз гостовање једног броја аутора са немачког говорног подручја. Уприличен је и изванредан број концерата на којима су домаћи аутори уз учешће младих, али и афирмисаних гостију из Немачке, Аустрије и Швајцарске – пред сомборским аудиторијумом изводили позната музичка дела и представили сопствени музички опус. Најчешће су музички наступи били у склопу књижевних вечери, а заинтересовани посетиоци су

¹⁷ Види: *Dunavske Švabice*, Medijska knjižara krug, Edicija: Ženski identiteti, knjiga II, Beograd 2000.

посредством плаката обавештавани о одржавању поменутих културних догађаја.

Активисти „Герхарда“ уложили су велики напор у обележавање места на којима су у прошлости постојали сабирни логори намењени улогоравању војвођанских Немаца и оних на којима су сахрањене њихове жртве. Они су, у сарадњи са руководством „Немачког народног савеза“ из Суботице и представницима локалних власти и мештана, подигли два спомен-обележја на месном католичком гробљу у Гакову, и на тај начин обележили масовну гробницу у којој почивају жртве сабирног логора који се налазио на месту села Гаково и Крушевље, у околини Сомбора. Плод заједничке сарадње удружења „Герхард“ и општине Сомбор представља постављање спомен-плоче на сомборској Кронић палати, у мају 2007. године, у чијем је подруму из идеолошких разлога, по налогу ондашњег преког војног суда, живот изгубио један број угледних грађана из Сомбора и његове околине, међу којима и изванредан број лица немачког порекла.

Значајан део активности удружења „Герхард“ односи се на организацију посета исељених војвођанских Немаца некадашњем завичају. Читава акција је покренута 2002. године, а њени иницијатори су, поред челних људи сомборског удружења, чланови руководства „Немачког народног савеза“, представници Светске организације подунавских Шваба, представници Скупштине Војводине, Скупштине општине Сомбор и Месне заједнице Гаково. Захваљујући њиховом добро координираном раду, на посету првих гостију из Немачке није се дуго чекало. Убрзо је пут старог завичаја кренуо први аутобус са подунавским Швабама рођеним у Војводини, који су након окончања Другог светског рата свој нови дом нашли у Немачкој. У њиховој пратњи налазио се и један број припадника друге генерације исељених војвођанских Немаца. Њихова прва посета предвиђала је обилазак Сомбора и његових околних села – Гакова и Крушевља. Тако је концепирана, јер је највећи део путника потекао из сомборске околине, или је провео извесно време у логору у Гакову. Стога је прва посета носила посебан емотивни печат, како за емоцијама преплављене посетиоце, тако и за локални живаљ који је учествовао у њиховом пријему. Већ током прве посете, која се осим официјелног састојала и од забавног дела програма, успостављена је сарадња између посетилаца из Немачке, с једне стране, и удружења „Герхард“, чланова Месне заједнице Гаково и руководства локалне основне школе, с друге стране. Ова посета је прерасла у годишње сусрете и чини темељ сада већ успешне сарадње наведених субјеката. Исељени војвођански Немци, низом добровољних акција, у неколико наврата су прикупљали финансијска средства намењена унапређивању рада основне школе „Лаза Костић“ из Гакова. На такав начин, добијена помоћ је значајно допунила средства које је обезбедило Министарство за просвету Републике Србије и омогућила завршетак реконструкција дела школске зграде и дворишта, изградњу функционалне спортске сале, набавку спортских реквизита и компјутера неопходних за извођење наставе из области програмирања.

Осим сарадње са исељеним војвођанским Немцима, удружење „Герхард“ тесно сарађује и са различитим удружењима и организацијама подунавских Шваба. Ова сарадња има различите аспекте, а један од њих је обезбеђивање неопходних материјалних средстава за неометано извођење планираних активности удружења. Наиме, оно од покрајинских и/или општинских органа и институција добија новчана средства намењена покривању основних режијских трошкова – за утрошак електричне енергије, воде и одржавање просторија. На тај начин оно обезбеђује допунска финансијска средства потребна за остваривање планираних делатности.

„Герхард“ такође остварује успешне контакте и различите облике сарадње са сомборским удружењима која се баве очувањем етничких и културних идентитета Мађара, Хрвата, Буњеваца и Срба. Углавном је реч о учешћу његових чланова на културним манифестацијама, организованим од стране поменутих удружења, у својству актера или гостију. Овакав облик међусобне сарадње веома је значајан, јер доприноси очувању и развоју мултиетничког живота у региону Војводине. Последњих година је руководство „Герхарда“ уложило одређени напор да унапреди недовољно развијену сарадњу са осталим удружењима Немаца из Војводине. Заједнички иницијатива побољшања њихове комуникације и јачања сарадње представљало је настојање да оформе Национални савет Немаца у Војводини, замишљен као јединствено тело које ће интересе локалних удружења усклађивати са општим интересима ове заједнице, креирати и спроводити остваривање њених стратешких циљева, те на основу тога остваривати сва права и обавезе. Кристалисању потребе за његово формирање претходили су дугогодишњи преговори у којима су учествовали представници свих њихових удружења, на којима су изношени различити, па чак и опречни ставови у вези са поменутиим телом. Међутим, током 2006. године постигнут је договор о томе да његово конституисање постаје примарни задатак свих војвођанских Немаца и да у његовој реализацији морају учествовати сва њихова регистрована удружења. Заједничким договором је предвиђено да сва регистрована удружења војвођанских Немаца, без обзира на број својих чланова, имају право да партиципирају у раду Националног савета посредством својих представника. Такође је договорено да сва удружења у својим срединама приступе прикупљању потписа грађана који се на попису изјашњавају као Немци, да би на тај начин био испуњен услов за одржавање електорске скупштине, јер је за њено одржавање било потребно прикупити 3.000 потписа за учешће 30 електора/представника удружења. Предвиђено је да је за учешће сваког електора/представника на електорској скупштини неопходно прикупити 100 потписа и да ће свако удружење бити представљено са бројем електора који је пропорционалан броју прикупљених потписа. Од укупно 3.000 прикупљених потписа, колико су сакупила сва удружења, сомборски „Герхард“ је сакупио чак 900 потписа, чиме је остварио право на девет представника на електорској скупштини. Она је коначно одржана 16. децембра 2007. године у Новом Саду и на њој је конституисан Национални савет немачке мањине у Војводини, а за његовог првог председника изабран је господин Андреас Биргермајер,

председник удружења „Die Donau“ из Новог Сада, док су потпредседници постали господин Рудолф Вајс, председник „Немачког националног савеза“ из Суботице и господин Антон Бек, председник „Герхарда“.

Тиме је заокружена активност сомборског удружења везана за рад на оснивању Националног савета Немаца у Војводини, а избор његовог угледног члана у најуже руководство Националног савета представља својеврсно признање удружењу „Герхард“ за све што је досада учинило за обнављање и оживљавање етничког и културног идентитета Немаца у Сомбору и његовој околини, али и подстрек за његов даљи рад.

Уместо закључка

Резултати истраживања спроведеног међу члановима и активистима сомборског „Герхарда“, представљени у овом раду, занимљиви су из више разлога. Њима је потврђено да су промене идентитетских стратегија Немаца у Сомбору биле сагласне са променама идентитетских стратегија Немаца у Војводини и да кореспондирају са актуелним друштвеним и политичким дешавањима. Њихову трансформацију су изазвала бурна историјска дешавања у прошлом столећу. Најпре је то било заузимање врло ригидног курса према војвођанским Немцима, по коме их новоуспостављене југословенске власти третирају као сараднике окупатора и/или доживљавају као потенцијалну опасност за друштвено уређење и безбедност Југославије, што након окончања Другог светског рата доводи до улогоравања Немаца и одузимања њихове имовине и грађанских права. Таква ситуација је узроковала да се припадници немачке националне мањине определе за етничку мимикрију, односно, да се свесно определе за апстиненцију од јавне употребе и/или испољавања симбола етничког идентитета. До поновног „буђења“ Немаца у Војводини и њиховог изласка из стања „етничке хибернације“ долази тек након распада бивше СФРЈ, а путем прилагођавања законских оквира европским стандардима заштите националних мањина у Србији.

Као што је то био случај и у осталим деловим Војводине, Немци у Сомбору одбацују етничку мимикрију, оснивају удружење „Герхард“ и започињу рад на ревитализацији етничког идентитета. Руководство и чланови овог удружења, усмерени тежњом да „оживе“ Немце у Сомбору и његовој околини, започињу низ активности – од поделе хуманитарне помоћи, преко одржавања бесплатних течајева немачког језика и извођења обуке у раду на рачунарима, организовања књижевних вечери, изложби и концерата у циљу популаризације немачке културе, обележавања места на којима су се налазили некадашњи сабирни логори намењени улогоравању војвођанских Немаца и/или масовних гробница, организовања посета исељених војвођанских Немаца некадашњем завичају, сарадње са сличним удружењима у Војводини и у земљама у окружењу, све до рада на формирању Националног савета немачке националне мањине.

Показало се да се од свих набројаних активности удружења „Герхард“, по свом општем значају за ревитализацију и (ре)конструкцију

етничког идентитета сомборских Немаца, издвајају активности везане за очување и обнову јавне употребе немачког језика и рад на формирању Националног савета војвођанских Немаца.

Активности „Герхарда“ на афирмацији немачког језика и његове употребе бивају у служби његове ревитализације, јер је једино кроз његову употребу, која је готово замрла током периода етничке мимикрије, могуће да немачка национална мањина успостави израженије етничке границе у односу на етничке групе у мултикултурном и мултилингвалном окружењу, какво постоји у Војводини.

Активности „Герхардовога“ руководства и активиста допринеле су формирању *Националног савета* Немаца у Војводини, чиме је створен значајан предуслов за унапређивање очувања и за ревитализацију њиховог етничког и културног идентитета. У прилог њиховим напорима да оживе сопствену етничку заједницу иде јасно и одлучно опредељење Владе Србије, усмерено ка остваривању све софистициранијих права етничких мањина на њеној територији. Актуелну политику Владе Србије према националним мањинама најбоље је илустровала изјава Февзије Мурића, државног секретара за државну управу и локалну самоуправу, који је приликом гостовања на електорској скупштини, на којој је конституисан *Национални савет* Немаца у Војводини, рекао да: „Влада Србије националне мањине сматра кохезивним фактором, спонама и мостовима с њиховим матичним државама у размени, пре свега у ономе што је и у ингеренцијама националних савета – култури, информисању, образовању, али и политичком и економском смислу“.¹⁸

На основу свега до сада представљеног јасно се уочава кључна улога коју удружење „Герхард“ игра у ревитализацији и (ре)конструкцији етничког и културног идентитета Немаца у Сомбору и његовој околини. Својим бројним активностима оно формулише њихове идентитетске стратегије, у складу са актуелним друштвеним околностима.

¹⁸ *Gradanski list*, <http://www.gradanski.co.yu>, 16. 12. 2007. godine.

Aleksandar Krel

The Role of the “Gerhard” Association: a Revitalization of the Ethnic Identity of Sombor’ Germans

During the interethnic conflicts in the former Yugoslavia the members of the German national minority have started, after a few decades of ethnic mimicry, to appear in public. The activities included a foundation of several associations, with an aim to revitalize and reconstruct the German ethnic and cultural identity. In Vojvodina today, there are several of such associations, the “Gerhard” being one of them, located in the city of Sombor. This paper discusses concepts and symbols, analyzes strategy and presentation of modus used by the Sombor’s association to keep and revitalize certain elements of the ethnic and cultural particularities. The results of the research undertaken in Sombor among the officers and members of the Gerhard association illustrate how a relatively small group, deprived of social power, defines its own identity. This paper should contribute to the understanding of meanings, dynamics and perspectives of a multiethnic daily lives in the region of Sombor and Vojvodina.

Key words:

German national minority in Vojvodina, Germans, “Gerhard”, Sombor, construction of an ethnic identity, symbols of ethnic identity, strategies, ethnic mimicry, hidden minorities

Десанка Николић
Београд

Стереотипије становника микрорегија северозападне Србије у постмиграционом периоду*

У раду се говори о последицама миграција на просторима северозападне Србије (Мачва, Јадар, Рађевина, Азбуковица), као о предусловима за појаве локалних, међугрупних стереотипија, које се посматрају у функцији показатеља нивоа прилагођености досељеног становништва.

Истраживања Етнографског института САНУ у северозападној Србији, коју чине предеоне целине Мачве, Јадра, Рађевине и Азбуковице, наговестила су да између становништва тих локалних, регионалних целина постоје етнокултурне разлике и особености. Оне су очите, већ на први поглед, с обзиром на природно-географске неуједначености терена: мачванску равницу на северу, брдско-планинска подручја на југу области (Рађевина и Азбуковица) и средишњи појас (Јадар), који у погледу рељефа чини прелаз између северних и јужних крајева северозападне Србије.

Кључне речи:

северозападна Србија,
локалне етнокултурне
заједнице, стереотипије,
миграције, процес
прилагођавања, културни
симболи, фолклор

За боље разумевање етнокултурне слике овог дела Србије од важности су и миграције које су се вековима одвијале на овим просторима. Пројимања затеченог и досељеног становништва зависила су не само од етничког порекла становника у контакту, већ и од степена њиховог обостраног прилагођавања. У том контексту, проучавање културе становника у овом региону Србије укључује и стереотипије у функцији маркера, односно показатеља нивоа постигнуте адаптације досељеника у новој животној, друштвеној и културној средини.

* Истраживања у северозападној Србији вршена су у оквиру пројекта Етнографског института САНУ: *Етнологија српског народа и Србије* – потпројекат *Етничке и етнологишке карактеристике становништва северозападне Србије*, у периоду од 1980 до 1985, уз финансирање од стране Републичке заједнице науке Србије. За сарадњу приликом теренских истраживања у Рађевини захваљујем се колегиници Бранки Јаковљевић и колеги Александру Ђурђевићу.

Сеобе, као вечита човекова потреба за кретањем, могу да буду унутрашњег или спољашњег карактера. Сматра се да су унутрашње сеобе „израз природне и духовне радозналости у тражењу новог и другачијег“, док спољашње сеобе, као социјално-економска нужност, изражавају човекову потребу за побољшањем свог материјалног статуса, како значај сеоба види психијатар и теолог Владета Јеротић.¹

И Јован Цвијић, родоначелник српске антропогеографске школе, заслужне за проучавања селидбених струјања међу балканским народима, такође говори о психолошким, ирационалним узроцима метанастазичких кретања, окарактеришући их као навику за иселавањем, или као „хук за иселавање“. Ипак, више се задржава на историјским и економским узроцима миграција, које сматра битним за размештај становништва на већем делу Балканског полуострва.²

Миграциона померања становника ка северозападној Србији, али и у оквиру њених граница, настајала су из више разлога (војно-стратешки у оквиру појединих историјских догађања на овом простору и околним просторима, затим економски, социо-психолошки, цивилизацијски итд.). Осим локалних премештања људи с краја на крај области или ужег региона, ове сеобе су обухватале и шира подручја Србије. Одвијале су се у разним правцима, а најчешће су покретале становништво с југа ка северу и североистоку, ближе реци Сави. Повремено су добијале и инверзни карактер.

У највише случајева, циљно подручје миграната била је Мачва. Захваљујући свом геополитичком положају и рељефу, рекло би се да је одувек била изложена како налетима завојевача, тако и досељавањима придошлица, с једне стране – брчанских сточара које је привлачила плодна мачванска земља – „чернозем“, а с друге стране прихватајући је и суседне ратаре са севера.

Иако је спорадичног досељавања на тло северозападне Србије било током читаве турске владавине, први већи прилив становника на овој територији забележен је крајем 18. века, у време аустро-турских ратова, када је из матичних динарских крајева, у ширем луку од Црне Горе до Равних Котара, маса становника прелазила Дрину, запоседајући делове Азбуковице, Рађевине, Јадра и Мачве.³

У 19. веку су миграциона кретања у северозападној Србији постала интензивнија. У време устанака за ослобођење од Турака (1804. и 1815), а посебно након периода успостављања српске државности у првој половини 19. века, северозападна Србија постаје све привлачнија за пресељенике. Већ је Карађорђе иницирао пресељавања народа из области које су држали Турци (Азбуковица), да би кнез Милош Обреновић тај процес убрзао. Један од

¹ Владета Јеротић, *Психолошки аспект сеоба*, Етнопсихологија данас, Београд 1991, 124.

² Јован Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље I и II*, Београд 1966, 340.

³ Љуба Павловић, *Соколска нахија*, СЕЗБ XLVI, Насеља и порекло становништва 26, Београд 1930, 340.

разлога што се већ током првих деценија 19. века становништво Мачве утростручило био је тај што је, по налогу кнеза Милоша, кнежев брат, Јеврем Обреновић, Шабачку нахију вишеструко унапредио, како ушоравањем села, тако и подстичући развитак привреде и школства.⁴ Мачва је, у односу на друге српске области тога времена, релативно рано почела да прихвата тековине „варошке“ цивилизације, у које је, између осталог, спадала тенденција ка еманципацији жене посредством продуженог школовања, или пак настојање на увођењу тада модерних пољопривредних справа.

Кнез Милош је и директно посредовао у пресељавањима. Његова је заслуга што су се 1820. године становници Јадра и Рађевине, који су још били под турском управом, населили у Мачву. Нешто касније је дозволио и досељавање у Мачву око три стотине Крајишника, затим и људства из Црне Горе и Херцеговине, које се прво доселило у Азбуковицу, да би касније сишло у Мачву.⁵ У то време, у више села шабачке Поцерине и Посавине досељавано је становништво из Рађевине и Азбуковице, затим из Старог Влаха и ужичког краја.⁶ Било је и оних који су се у Милошеву Србију, а првенствено у Мачву, враћали из Аустроугарске (Срем, Бачка), пошто су по завршетку Првог српског устанка побегли из Србије. Било је и лица која су из „прека“ долазила у Мачву, где су живела у време немирних година, у Војводини 19. века (тзв. „Мајданска буна“), при чему је једном приликом на подручје шабачких села распоређено њих око хиљаду.

У тим локалним груписањима становника било је случајева да се, на пример, људство из рађевинских села, усмерено ка Мачви, заустављало у насељима суседног Јадра. Тако је Јадар, досељаван са разних страна, имао најјачу концентрацију дошљака, па се сматра етапном миграционом зоном досељеничких група, како за удаљеније херцеговачке и црногорске родове, тако и за пресељенике из Рађевине и Азбуковице.⁸

⁴ Владимир Стојанчевић, *Шабац и Шабачка нахија од избијања Првог устанка до краја кнез Милошеве владе*, Шабац у прошлости II, Шабац 1980, 160; Емилијан Пешић, *Миграционе карактеристике становништва Мачве*, Београд 1972, 17, 18, 23 (у рукопису – документација Етнографског института САНУ).

⁵ Е. Пешић, н. д, 21.

⁶ Војислав Радовановић, *Шабачка Посавина и Поцерина, антропогеографска испитивања*, Из теренских бележница грађу приредила Миљана Радовановић, Нови Сад 1994, 39, 57, 86, 109, 138, 155.

⁷ Милан Јефтић, *Миграције у шабачком крају током прошлог века* (у рукопису – документација Етнографског института САНУ, потпројекат *Етничке и етнолошке карактеристике становништва северозападне Србије*).

⁸ Видосава Стојанчевић, *Становништво Јадра и јадранска насеља у прошлости. Популациони, етнички и културни развој Јадра у периоду после ослобођења од Турака 1832. године*. (у рукопису – документација Етнографског института САНУ, потпројекат *Етничке и етнолошке карактеристике становништва северозападне Србије*).

Иако је државна власт дозивала и примала досељенике, околности у новој средини нису увек биле повољне. Већ на почетку је долазило до неспоразума и несигурности. На придошле породице понегде се гледало са злурадошћу, а и са завишћу, јер им је у неким насељима, по рачуну старинаца, додељивана земља коју су „до јуче држали Турци, док је староседеоцима остајала ранија, лошија земља“.⁹

У Јадру је тридесетих година 19. века долазило не само до парничења и расправа, већ и до туча између старијих досељеника, Пивљана и Никшићана, затим староседелаца, а и новијих дошљака – Пјешиваца, Бјелопавлића и Крајишника, о чему је писао и Јован Цвијић, истакавши да је у то време Лозница „била једна од најузружанијих вароши у Србији“.¹⁰

Досељавање новог становништва није пролазило без тешкоћа ни у Мачви. До сукоба је најчешће долазило због заузимања обрадивог земљишта и пашњака. У једном таквом случају, кнез Милош је, не дозволивши узнемиравање насељеника, наредио да се старинци казне са „по 25 штапа“.¹¹

Ти сложени, на махове мучни постмиграциони процеси, који готово увек прате сеобе, добро су познати српској етнолошкој науци.¹²

Када је у том смислу реч о северозападној Србији, у истраживањима сам пошла од неколико познатих чињеница које, умногоме, одређују ток и резултате адаптационог процеса. То су: економски и социјални статус, као и бројност група које делују једна на другу, њихова већа или мања затвореност и културна аутархичност, предност у асимилационој моћи и прилагодљивост као ментална особина и једних и других, друштвена и политичка ситуација у којој се врши адаптирање нових и старих етнокултурних група, али и временски период трајања прилагођавања.

Заснована на тим претпоставкама, теренска истраживања у северозападној Србији из осамдесетих година прошлога века пружила су користан емпиријски материјал. Обављана су у Мачви (варошица Богатић у фази урбанизације) и у неколико рађевских села у околини Крупња, и то уобичајеним етнолошким методама. Коришћен је и контролни упитник, у коме су се испитаници писмено опредељивали за понуђене вредности (храброст, досетљивост, духовитост, штедљивост, амбициозност при

⁹ Милан Јефтић, *Насеља, Азбуковица земља, људи и живот*, Љубовија 1985, 385.

¹⁰ Ј. Цвијић, н. д, 166.

¹¹ Е. Пешић, н. д, 22.

¹² Говорећи о првим фазама прилагођавања досељеника, Ј. Цвијић истиче да им се „исмевају навике... и понашање“, а често им се „издену и надимци који обележавају њихове особине“, при чему се, сматра писац, прилагођавање на тај начин убрзава – Ј. Цвијић, н. д, 166. И Тихомир Ђорђевић указује на не баш добре односе између дошљака и старинаца, које објашњава њиховим међусобним разликама – Тихомир Ђорђевић, *Насељавање Србије за време прве владе кнеза Милоша Обреновића*, Гласник Географског друштва 5, Београд 1921, 119.

унапређивању домаћинства, марљивост, гостопримство, приврженост традицији итд.), оцењујући их оценама од 1 до 5. Резултат њихове процене тих вредности био је тај да су највећу оцену – петицу, додељивали припадницима своје локалне групе, док су представнике других група оцењивали оценама од 2 до 4.

Такви ставови испитаника могли су се и очекивати, јер се ради о стереотипијама, појавама међугрупног дистанцирања, уз истицање негативности (најчешће у виду шaljивих примедби) у односу на друге, суседне групе, а у циљу јачања сопственог, локалног, групног идентитета.

На вредносној скали оцењивања о којој је реч, Рађевци, на пример, Јадранима замерају недовољну храброст и сналажљивост, признајући им да су у погледу унапређивања домаћинства у материјалном смислу, постигли више од њих, Рађеваца, док себе сматрају гостопримљивијим од Јадрана.

Рађевци негативно оцењују Азбуковчане, називајући их „Кривоторбићима“, јер обавезно преко рамена носе ткану торбу која им криви рамена. Свој подсмешљив став према суседним Азбуковчанима Рађевци образлажу међусобним разликама у детаљима ношње, начину играња и у говору. Истини за вољу, треба рећи да у говору Азбуковчана постоје извесна одступања у односу на остале становнике северозападне Србије.¹³

Азбуковчани, пак, себе сматрају паметнијим од Рађеваца, поносно истичући своју припадност Ерама („Тешко је Ерцова преварити“). Признају да нису довољно школовани; „имамо мало школе а пуно памети“ – кажу за себе Азбуковчани. О себи мисле да су „скапници“, јер „скапавају од посла, а лоше живе“, додајући да је то зато што немају, као Рађевци, своје људе у политици!

Највише стереотипних ставова Рађевци упућују Мачванима. Признају им да су достигли материјални напредак, а дају им предност у образовању, уредности и вредноћи коју испољавају у раду. Међутим, негативно их процењују када су у питању искреност и храброст, а замерају им и на претераној штедљивости. Раднике који им раде на имањима, намернике или трговце не пуштају у кућу, већ само у шталу, па су – закључују Рађевци – „Мачвани велике циције“. Износе пример свадбе, приликом које Мачвани поставе „само две софре, једну за сватове – младожењине госте, а другу за свадбароше – младине госте“, док они, Рађевци, за себе кажу да за сва славља износе онолико хране колико има гостију, постављајући више „софри“. Рађевци посебно осуђују мачванске жене које, удајом, живе у Рађевини. Сматрају да су себичне и да имају велики утицај у кући. Мишљење једног младог индустријског радника о девојкама из Мачве илуструје његова изјава, у којој о својој пријатељици Мачванки каже: „Лепа је и паметна, али има једну ману – Мачванка је!“

¹³ Јован Цвијић, *О научном раду и о нашем Универзитету*, Говори и чланци I, Београд 1921, 12.

Мачвани Рађевцима узвраћају тако што у своје најбоље особине убрајају уредност: „Та ми смо ти Мачвани прави хигијеничари!“, као и вредноћу: „Нема ти нигде Мачве по радиности!“. Орске игре Мачвана сличне су онима које се играју у Рађевини, али и у другим деловима северозападне Србије. То је, на пример, *Моравац*, али они за себе кажу: „Играмо спорије, на господски начин, нећемо да се лудамо!“ Све дошљаке из Рађевине и Азбуковице, називајући их „јужњацима“, карактеришу као наметљиве, па због њих не могу да се запосле у државној служби, јер им ови „заузму радна места.“

Занимљиво је да су нека негативна схватања стереотипних значења о Мачванима (на пример, оспоравање храбрости) преточена у предања. Према једној таквој причи, коју је записао Феликс Каниц, кнез Лазар је проклео Мачване који, наводно, нису учествовали у Косовској бици, јер су у то време обрађивали своје њиве.¹⁴ Још једно казивање негира храброст мачванских сељака, а по њему су Турци, за разлику од осталих становника Србије, само мачванским сватовима дозвољавали ношење барјака за време свадбеног обреда, јер се нису против њих борили на Косову 1389. године.¹⁵

Вредно је поменути и један натпис с краја 19. века, који говори о белој платненој ношњи Мачвана, названој „мађарским костимом“, уз потенцирање разлика те ношње у односу на ношњу становника крајева југоисточне Србије тек ослобођених од Турака, коју аутор тога чланка сматра правом српском ношњом, док одевање Мачвана карактерише као туђинско.¹⁶

Наведени примери прозног фолклора са негативним призивцима о Мачванима, а посебно критички текст о мачванској ношњи, могли би се разумети као одраз владајуће климе у тадашњој Србији. Подстакнута ослобађањем јужних крајева Србије од туђинске власти последњих деценија 19. века, те надахнута романтичарским усхићењима и националном самосвесношћу, таква друштвена расположења подстицала су развијање стереотипија испуњених извесном искључивошћу и самодовољношћу, чак и када су у питању припадници истог, српског „национа“, али нешто другачије историјске судбине, друштвеног статуса и културе.¹⁷

¹⁴ Према предању, када се Милош Обилић са малом четом ратника појавио на Косову, где је 1389. године требало да се реши судбина Србије, кажу да је кнез Лазар упитао: „А где су ти мачвански ратници?“ – „Господару, остали су код куће да ору и сеју“, одговорио је Милош Обилић. Тада је, наводно, разгневлени кнез узвикнуо: „Нека само ору, али дабогда им ништа сем трња не остало, и Турци им пожели оно што сеју!“ – Феликс Каниц, *Србија, земља и становништво I*, Београд 1985, 370.

¹⁵ Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд 1876, 430.

¹⁶ Др. Лаза МД, *Две ружне навике у народној ношњи остале од туђинаца*, Дело, Београд 1895, 488.

¹⁷ Иван Ковачевић, *Утицај романтизма на развој наше етнологије*, Марксистичка мисао 1/77, Београд 1975, 57.

Неки одговори на питања корелација између процеса постмиграционог прилагођавања и стереотипија (које сам илустровала изводом из теренске грађе) могли би се потражити у негативним контактима у које ступају и досељеници и староседеоци. Насељавање нове заједнице обично значи ограничавање обима слобода ранијем становништву и друштвено осиромашење његове животне средине, док досељеницима нагла промена животне ситуације онемогућава поступно прилагођавање новим условима.

Адаптациони процес обично успоравају гранични контакти. Када је, на пример, реч о контакту богатијег и технолошки развијенијег друштва, што би се могло применити на статус Мачвана, са друштвима са мање развијеним технологијама и производњом по угледу на претходне генерације (Рађевина и Азбуковица), тада богатије друштво код сиромашнијег ствара стање напетости и незадовољства, подстичући тежњу „за уједначавањем свога нивоа са нивоом јачег суседа“.¹⁸

Осим објективних услова из области економије, друштвених односа и фактора природне средине, који сви заједно утичу на динамику постмиграционог процеса у северозападној Србији, појаве стереотипија су условљене опонентним културним обележјима досељеног и затеченог становништва.

Ако говоримо о Мачви као о новој досељеничкој средини, у њој су се нашли међусобно супротстављени морални, културни тип Ере, Ерцова (како себе називају Азбуковчани), и Рађевци и Мачвани који репрезентују елементе панонске, равничарске културе у том делу Србије.

Први „дођоши“, из динарских култура, пореклом везани за Црну Гору, Херцеговину, Стари Влах и Босанску Крајину, потицали су из планинског окружења погодног за сточарство, којим су се бавили као основном привредном граном, а којој су били подређени како начин живота и становања (разбијени тип насеља), тако и одевање овог становништва. Социјални односи припадника ове културе били су регулисани чврстом родовском организацијом и патријархалним породичним моралом.

Док је животни стил Динараца (Азбуковчани и Рађевци) садржавао извесну уздржаност и приврженост борбеној традицији, Мачвани су већ од средњег века били у ситуацији да усвајају панонске културне обрасце, стечене првенствено мешањем са Сремцима настањеним у зони честих пресељавања и једних и других. Свој етос, с обзиром на то да располажу плодном земљом, Мачвани су заснивали на равничарском радном ритму, који се разликовао од радног ритма сточара. Материјално обиље су исказивали богато украшеном ношњом и накитом, „каруцама“ (врста парадних двоколица), ухрањеним „бесним“ коњима, а у друштвеном смислу, између осталог, слободнијим

¹⁸ Zigmund Bauman, *Kultura i društvo*, Beograd 1966, 117.

међусобним односом међу половима, односно – већим утицајем жене у породици.

За разлику од досељеног брђанског становништва, које је као група углавном било културно хомогено, у погледу избора брачног партнера – ендогамно, а за иновацијска струјања – прилично затворено, затечени мачвански живаљ опстајао је у условима вишевековне отворености за утицаје грађанске и средњоевропске цивилизације.¹⁹

Према томе, када се у ситуацији која се ствара у постмиграционом процесу прилагођавања нађу на истом или суседном простору групе затеченог и досељеног становништва, различитих економских могућности, друштвених статуса и културних обележја, као што је то био случај у северозападној Србији, тада стереотипије повлаче границу између њих, наглашавајући међусобне разлике локалних група, свдећи их, првенствено, на етничке дистанце. У тим околностима, како сматра Рихард Бајс (Richard Weiss), долази до јачег испољавања самосвести и код једних и код других, односно, долази до субјективне тежње за остваривањем „осећања **својости**“, што отежава социјалну интеракцију. То осећање се, бар у почетним фазама прилагођавања, ослања на свест о томе да су одређени људи из најближег окружења достојни поверења више него остали; они су, дакле, „своји“ у односу на друге.²⁰

Када се говори о становништву северозападне Србије савременог доба, његова измењена етнокултурна структура, умногоме представља резултат интензивних сеоба од друге половине 20. века, које су биле проузроковане и историјским и друштвено-економским разлозима, а и духовним потребама људи данашњице. У том контексту, процес адаптирања на нове услове живота, посебно у градској средини, према којој су углавном пресељавања и усмерена, има нешто другачије токове од оних у 19. веку. Ближе контакте досељених и затечених обезбеђују, између осталог, већа међусобна сазнања једних о другима, посебно у условима све развијенијих информационих система, као и друштвена интеграција на ширем просторном и државном нивоу. Од значаја је и отворенији приступ младих при избору брачног партнера, при чему национално мешовити бракови воде ка етнокултурној симбиози супружника, што истовремено доприноси овладавању савременијим вредносним критеријумима у породичном животу, мењајући тако слику културе и на овим подручјима Србије.

Становништво истраживаних регија северозападне Србије и данас се у свакодневној комуникацији служи стереотипијама претходних генерација, које су прерасле у фолклорну традицију, а и онима које ствара нова животна

¹⁹ Десанка Николић, *Динарски и панонски елементи у начину живота и култури досељеничког становништва Бачке*, Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору, Посебна издања Етнографског института САНУ 42, Београд 1979, 61-69.

²⁰ Richard Weiss, *Cultural Boundaries and Ethnographic Map*, у: Z. Bauman, n. d, 11.

пракса. Скоро сваки становник села и града на овим подручјима поносно ће вам рећи да је Јадранин, Рађевац или Мачванин, а можда ће вам успут испричати и неку досетку о свом комшији. Тако се може рећи да стереотипије и у наше време подстичу локални групни идентитет. Појединцу из дате заједнице стварају осећај унутаргрупне присности и психичке сигурности, не рађајући при том (увек) мржњу према другоме. Самим тим, такви ставови би се могли разумети не само као тежња за укоренењеношћу и припадношћу групи, већ и као задовољавање основне људске потребе за самопоштовањем.

Desanka Nikolić

The Stereotypes of the Population in the Northwestern Part of Serbia in the Post-Migratory Period

This paper discusses appearances, ways of expression, and functions of the stereotypes in the process of adaptation of the newcomers and local populations in the northwestern part of Serbia. The time period covered in this study is 19th and 20th century. The study is based on the fieldwork results in the 1980's, done in one of the projects of the Institute of Ethnography, SASA. I discuss several themes:

- the reasons bringing about the migrations. I provide a brief overview of the socio-economic, geographical and civilization-based prerequisite for migrations; motif of the population of the Dinaric- mountain origin (Radjevci, Pogorci, Azbukovcani and etc.) to move to Macva (and Posavo-Tamnava area); directions and phases of settlements, mostly in the 19th and first half of the 20th century: the results of the migrations in ethno-demographic sense.
- The first phases of adjustment of the newcomers and local populations; the appearance of stereotypes due to slow and un-finished adaptations of the newcomers; inter-group distances in order to enhance one's own, local identity; the function of the stereotypes in emphasizing diversity and uniqueness of one's own group (dress, dance, language, moral, characteristic features and so on).

Key words:

stereotypes,
northwestern part of
Serbia, migrations,
local communities,
adaptations of
newcomers, social
patterns, cultural
changes

In the later process of the adjustment, I discuss the higher level of socio-economic adaptation of the newcomers; inter-group tension reduction; closer contacts of the local groups (especially due to mixed marriages); lessening of the stereotypes in the forms of jokes as an expression of attitude unification; a relative change in the culture of the northwestern part of Serbia.

Сања Златановић
Етнографски институт САНУ

Летница: слика превазилажења религијских граница и њени остаци*

Летница је село на северној падини планине Скопске Црне Горе, на крајњем југоистоку Косова, познато католичко маријанско светилиште и ходочаснички центар са кипом Богородице који се сматра чудотворним. Летницу су 15. августа сваке године, на дан Велике Госпе (Узнесења Маријиног), посећивале хиљаде ходочасника и то не само католика Хрвата и Албанаца, него и православних Срба и Рома, муслимана Албанаца и Рома, као и припадника других етничких и верских заједница са Косова, Македоније и из других крајева бивше Југославије. Летница је као ходочаснички центар била пример превазилажења етничких и религијских граница. Током теренских истраживања у селима која сачињавају српску енклаву на југоистоку Косова, у области варошице Витине, посетила сам у августу 2005. године и Летницу. Дискурс припадника српске заједнице у енклави показује да прича о Летници пробија данашње строго фиксирани и контролисани етнички и верски границе.

Летница је мало планинско село на северној падини Скопске Црне Горе, на крајњем југоистоку Косова, на данашњој граници с Македонијом. Са неколико околних села, чије је административно и религијско средиште била, сачињавала је хрватску и католичку енклаву на Косову (напоредо са Јањевом). Летница је познато католичко маријанско светилиште и ходочаснички центар са кипом Богородице коме се приписује чудотворност. Летницу су 15. августа сваке године, на дан Велике Госпе (Узнесења

Кључне речи:

Летница, ходочашће, идентитет, етнички идентитет, религијски идентитет, Косово, Хрвати, Срби, Албанци, енклава Витина

* Текст је резултат рада на пројекту *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Маријиног), посећивале хиљаде ходочасника, и то не само католика Хрвата и Албанаца, него и православних Срба и Рома, муслимана Албанаца и Рома, као и припадника других етничких и верских заједница са Косова, Македоније и из других крајева бивше Југославије. У периоду између два светска рата Летница је била најпосећеније католичко светилиште на југу Србије.¹ Црква Летничке Госпе (освећена 1931. године) својим положајем и величином доминира селом; подигнута је на месту претходне цркве из 1866, коју је померање терена оштетило.²



Сл. 1. Католичка црква у Летници. Испред цркве су коначи за вернике и пијаца (2005)

Црквене власти су придавале Летници велики значај: Скопска бискупија је свој први Еухаристички конгрес одржала 1931. године управо у овој забаченој, планинској жупи.³ Ходочаснике у Летницу привлачи веровање у чудотворност *Летничке Госпе*, како верници обично називају кип Богородице (*Мајка Божија Црнагорска*, *Летничка Госпа*, или само *Госпа* – припадници хрватске заједнице, *Мајка Божја* и *Слатка Мајка* – припадници српске заједнице, *Zoja Crnagorës* – припадници албанске заједнице) смештен изнад главног олтара. Кип је од дрвета, изузетне је уметничке вредности, а представља Богородицу у седећем ставу, с јабуком у десној руци. Њена лева

¹ Атанасије Урошевић, *Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији (Летничка жупа)*, Гласник скопског научног друштва XIII, Одељење друштвених наука 7, Скопље 1934, 160.

² Alojz Turk, *Letnica: marijansko hodočasničko svetište – ekumenski centar na Kosovu*, Blagovest, Beograd 1973, 18-19.

³ А. Урошевић, н. д., 161; А. Turk, н. д., 18.

рука је подигнута и њоме држи малог Исуса, чији је кип израђен одвојено. О пореклу кipa нема писаних података. Стручњаци процењују да је настао у периоду између друге половине XV и почетка XVII века. Многобројна забележена предања говоре о његовој чудотворности.⁴ Сваке године се за празник Узнесења Маријиног кип прекрије новим огртачем, а стари се исече на комадиће који се деле верницима.⁵

На овом подручју је још почетком XVI века живело католичко становништво, које је представљало дубровачку колонију. Извештаји католичких свештеника и мисионара, надгробне плоче у Летници и бројни трагови у ономастици и микротопонимији упућују на претпоставку да су Дубровчани заједно са Сасима овде основали католичку жупу.⁶ У српској средњовековној држави, Саси су отварали руднике и у њима радили, док су Дубровчани трговали рудом.⁷ Косовски Хрвати су се, према унутаргрупном предању, доселили из Далмације пре седам векова и на овом простору формирали рударску насеобину. Њихов „хрватски“ идентитет је, међутим, у многим аспектима предмет оспоравања, будући да су у пограничној области, каква је и Косово, групне границе флуидне, а идентитети – неодређени, непостојани, амбивалентни и ситуационо условљени.⁸ Околно српско становништво називало их је *Латинима*⁹ (још увек их тако назива), термином који је на Косову означавао католика.¹⁰ Атанасије Урошевић пише да су становници села Летнице, Шашара, Врнеза и Врнавокола – „Срби католици“, „католички Срби“ и „католици српскога језика“,¹¹ а поменуто одређење, позивајући се на Урошевића, прихватају и неки савремени лингвисти.¹² Истраживања потврђују извесне заједничке црте говора Јањева и Летнице у односу према

⁴ Опширније о пореклу кipa, легендама о његовом „прелетању“ из Скопља и чудотворности в. А. Turk, *н. д.*, 20-26; А. Урошевић, *н. д.*, 160-161.

⁵ О почецима и разлозима украшавања кipa в. А. Turk, *н. д.*, 24.

⁶ А. Урошевић, *н. д.*, 162-163; Атанасије Урошевић, *Горња Морава и Изморник*, Српски етнографски зборник LI, Насеља и порекло становништва 28, Београд 1935, 22, 76; Атанасије Урошевић, *Iz života katoličkih građana Janjeva, Letnice, Novog Brda i Trepče u XVI veku*, Glasnik muzeja Kosova i Metohije I, Priština 1956, 242; А. Turk, *н. д.*, 12-16.

⁷ А. Урошевић, *Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији...*, 162; А. Урошевић, *Iz života katoličkih građana Janjeva, Letnice...*, 242.

⁸ Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Company, London 2000, 10, 24, 43.

⁹ А. Урошевић, *Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији...*, 162.

¹⁰ Биљана Сикимић, *Латинско Косово*, В поискaх „западног“ на Балканах, Институт славяноведения РАН, Москва 2005, 157-158.

¹¹ А. Урошевић, *Горња Морава и Изморник...*, 132, 191-192.

¹² На пример, Радосав Ј. Ђуровић, *Летнички говорни тип*, Филолошки факултет Приштина, Врање 2000, 7, 12, 19. Овде бих желела да поменем и то да је неколико мојих колега, у разговорима које смо водили после мог повратка са терена, изричито тврдило да се ради о „покатоличеним Србима“.

околним говорима,¹³ а њихови становници себе одређују као Хрвате. Урошевић ће касније написати да на подручју Горње Мораве „има Срба, Хрвата, Арбанаса (и муслиманских и католичких) и Рома“, а потом додати да се „католичко становништво нашега језика у овој жупи (парохији) у Горњој Морави сада декларише као хрватско по народности“. ¹⁵ Све у свему, подручје југоисточног Косова (Горње Мораве) представљало је до почетка деведесетих година прошлог века етнички, верски и лингвистички мозаик (на пример, унутар српске заједнице постојала је подела на *староседеоце* и *досељенике*, насељаване на Косово после 1918. године у оквиру аграрне реформе, а међу досељеницима било је Црногораца, Херцеговаца, „Шопова“, итд.)¹⁶ у коме, како примећује Duijzings, „нико није био оно што је на први поглед изгледало да јесте и свако је доводио у питање идентитет других“.¹⁷

До избијања сукоба на Косову, почетком деведесетих година XX века, Хрвати су углавном живели у четири наведена села (према пописима становништва из 1981. и 1991. било их је око 4 000), бавили су се сточарством и земљорадњом, колико су то дозвољавали планински услови, а многи мушкарци су одлазили на рад у Македонију или у земље Западне Европе. У сложеним (пред)ратним околностима на Косову, 1992. године, наставши се између двеју сукобљених страна, Хрвати одлучују да напусте своја села и да оду у Хрватску. Тамо су их хрватске власти насељавале у Западну Славонију, по напуштеним српским кућама.¹⁸ У селима некадашње Летничке жупе остало је до оружаних сукоба 1999. године око 700 Хрвата. Њихови односи и са српском и са албанском заједницом погоршавали су се, а нашли су се и на мети непознатих Албанаца.¹⁹ Крајем октобра 1999, још једна велика група Хрвата напустила је Косово. После тог последњег већег таласа исељавања, у јесен 1999. године, остало је укупно 54 Хрвата (према подацима UNHCR-a),²⁰ углавном старијих људи.

Летницу сам посетила у време док сам обављала теренска истраживања у српским селима Врбовац и Грнчар, у августу 2005. године.

¹³ Миливој Павловић, *Говор Јањева: међудијалекатски и миксоглотски процеси*, Матица српска, Нови Сад 1970, 162.

¹⁴ Атанасије Урошевић, *Етнички процеси на Косову током турске владавине*, Одељење друштвених наука САНУ 94, Београд 1987, 22.

¹⁵ *Исто*, 24.

¹⁶ Сања Златановић, „Шопови“ у *Косовском Поморављу*, Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд 2004, 83–93.

¹⁷ G. Duijzings, *н. д.*, 43.

¹⁸ Подробну анализу егзодуса косовских Хрвата даје G. Duijzings, *н. д.*, 45–64. О Јањевцима у Хрватској в. Željka Šiljković, *Martin Glamuzina, Janjevo and Janjevci – from Kosovo to Zagreb*, Geoadria 9/1, Zadar 2004, 89–109.

¹⁹ *Kosovo: kako viđeno, tako rečeno*, II deo. Izveštaj Misije OEBS-a na Kosovu, Stanje ljudskih prava: jun 1999 – oktobar 1999. godine, Fond za humanitarno pravo, Beograd 2004, 13.

²⁰ *Исто*, 16.

Становници ових села били су значајно усмерени ка Летници све до почетка деведесетих година прошлог века, али они већ годинама тамо не одлазе. Заинтересована инспиративном студијом Ger Duijzingsa, као и причама саговорника, желела сам да одем у Летницу, која ми се тих дана чинила „тако близу, а тако далеко“. Моји домаћини су сматрали да би посета Летници, нарочито на дан празника, могла да буде веома ризична. Старији човек из Врбовца, који међу Хрватима и Албанцима има пуно пријатеља, прихватио је моју молбу да пре празника организује посету Летници и да и он сâм, после много година, опет буде тамо. Летницу сам други пут посетила 16. августа, дан после празника. Овај рад има за циљ да дâ етнографску скицу оживљених сећања и емоција, и то како Срба из енклаве, тако и косовских Хрвата из Хрватске, скицу превазилажења религијских граница и онога што је од ње остало.



Сл. 2. Типична кућа у Летници (2005)

Неколико дана уочи празника у Летници у ваздуху се осећала готово опипљива напетост, очекивао се долазак косовских Хрвата из Хрватске. Од 2003. године они у све већем броју долазе на дан Велике Госпе, али је проблем у томе што су њихову имовину (куће, помоћне зграде, њиве) узурпирали Албанци и они доживљавају непријатности приликом покушаја да уђу у своје домове. Хрвати са којима сам разговарала (и једна преостала српска породица у Летници) ишчекивали су сукобе и коментарисали посету хрватског председника Стјепана Месића хрватским енклавама на Косову – Летници и Јањеви – почетком јула те године, као и покушаје међународне

управе да реши проблем узурпиране имовине. Унутар Летнице, слобода кретања хрватског становништва била је ограничена, јер у неким ситуацијама Албанци мисле да су они – Срби.²¹ Миса у летничкој цркви, стожерној у њиховом идентитету, сада је само једном недељно на хрватском, а дешава се да и она изостане; осталих дана је на албанском језику (у овој области, албанска заједница је католичке вере).²² Један од преосталих Хрвата је власник ресторана „Дубровник“ (који датира из 1977; на зиду је још увек Титова слика) у центру села и воденице у чијем је једном делу приредио својеврсну изложбу хрватске традиционалне одеће, дирљиво поређане на зиду, изнад врећа са житарицама.

Летница: српска страна приче

Српску енклаву на југоистоку Косова сачињава пет села: Врбовац, Грнчар, Клокот, Бинач и Могила, као и варошица Витина, у којој се од 1999. број Срба из године у годину значајно смањује. Клокот је село са већинским српским становништвом; Бинач и Могила су етнички мешовита села у којима Срби представљају мањину. Врбовац и Грнчар су спојени и у њима (осим неколико ромских породица у Врбовцу) живи искључиво српско становништво. Врбовац, највеће село у енклави и својеврстан административни центар, удаљен је од Летнице око седам километара, док се атар Грнчара граничи са атаром Летнице. Упркос невеликој просторној удаљености, Срби од почетка деведесетих година прошлог века почињу да све ређе посећују Летницу, а од 1999. сасвим престају да то чине и чак и они који су међу Хрватима имали блиске пријатеље; сматрају да би такав поступак био изузетно ризичан.²³

Становници Грнчара и Врбовца били су на много начина везани за Летницу и за Хрвате, које су називали и које и данас доследно називају

²¹ *Etničke zajednice na Kosovu 2003. i 2004*, Fond za humanitarno pravo, Beograd 2005, 126-127.

²² Duijzings нијансирано анализира испреплетеност многобројних околности које су довеле до егзодуса хрватског становништва на Косову. На овом месту бих издвојила један од разлога – Албанци католици су се активно борили за независност Косова, што је допринело отуђивању католичке хрватске мањине: G. Duijzings, *н. д.*, 30.

²³ О животу под протекторатом у енклави Витина в. Сања Златановић, *Свакодневица у енклави*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2005, 83-92; Санја Златановић, *Жизњ под протекторатом*, Антропологические исследования ученых России и Сербии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Российский университет дружбы народов, Москва 2008, 57-69. Марија Илић, *Тајно знање: Бог ми то дароваја*, Живот у енклави, Лицеум 9, Крагујевац 2005; Marija Ilić, *A Shift in Ethics: Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo*, Zeitschrift für Balkanologie 43/2, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, 145-167. Анализу енклавске реалности на Косову у периоду међународног протектората пружа тематски број часописа *Лицеум*: Биљана Сикимић (ур.), *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005.

Латинима (*Латин* – м. род, *Латинка* – ж. род, *Латини/Латинке* – мн.).²⁴ Хрвати и Срби су били у веома добрим односима: међусобно су се ословљавали као *побратими* (*побратим* – м. род, *побратимка* – ж. род),²⁵ помагали су се и посећивали о славама (Хрвати су такође славили крсну славу). Срби су на пијаци у Летници продавали своје пољопривредне производе током целе године, а посебно уочи празника, када би и по две-три недеље унапред допутовали Јањевци (који су, с друге стране, ту продавали занатлијски израђене предмете) и други ходочасници. Моји саговорници, описујући пијаци у Летници, присећају се великог поверења које је постојало, уобичајеног узимања робе на вересију, па и размене производа (према њиховим речима, Хрвати су правили бољу ракију). Изјава „поштовали смо се“, изговорена са жаљењем, пратила је исказе готово свих старијих саговорника. Они су с носталгијом описивали славу код Хрвата, када су остајали и да преноће код домаћина, да се не би по мраку и лошим путем враћали својим кућама. Један од старијих саговорника се с великом тугом присећао времена када се ноћу из шуме, у коју је одлазио по дрва, враћао исцрпљен и онда навраћао код својих *побратима*, а они га дочекивали врућим кукурузним хлебом и „меком“ ракијом од крушке. Са посебним емоцијама у гласу, он је дочаравао колико су му разговор и послужење у тим тренуцима пријали. Саговорници су са жаљењем коментарисали одлуку Хрвата да напусте Косово и актуелну верзију да су томе Срби допринели, посматрајући то као неспоразум настао у сложеним политичким околностима и додајући да је њих, заправо, у Хрватску повукла тадашња хрватска власт.²⁶

Срби из Врбовца и Грнчара одлазили су у летничку цркву, и то не само на дан Велике Госпе и не само из верских разлога – добијали су и медицинску помоћ.²⁷ Један од саговорника, рођен 1939. године у Врбовцу, свој однос према цркви објашњава на следећи начин:

[1] Нисам рачунао да л ће то да буде латинска или српска. Ја поштујем, један је Бог, једна је црква. Тамо постоје Мајка Марија, Мајка Божја, припали се свећа као у моју цркву Свети Димитрије, тако сам тамо. По моје се крстим, по моје молим Бога. Поп држи молитву како је њему прича, како у

²⁴ Албанце католике из околних села (Бинач, Стубла и др.) називају *римокатолицима*, повлачећи на тај начин термиолошку линију разграничења између њих и Хрвата.

²⁵ У области Косовског Поморавља *побратим* је уобичајени термин за особу која испуњава улогу старог свата на свадби. У Врбовцу и Грнчару, будући да су побратимима називани Хрвати, стари сват се називао кумом (истим термином као особа која венча и крсти дете).

²⁶ Уп. G. Duijzings, *н. д.*, 58-60.

²⁷ Лекарска помоћ, коју је свештенство у Летници љубазно и пожртвовано указивало свима без обзира на етничку и верску припадност, приказана је и у књижевности: Предраг Цветичанин (Гњилане 1928 – Ниш 1997) у приповеткама *Смрт* и *Дуго мучење Веселина Брбе*. Предраг Цветичанин, *Косовске приче*, Књиготворница Логос, Ваљево – Рани Луг 2006, 93-110.

његову књигу има. Разумим га. Значи, било је на српски. Поштовали смо се. (...) Да л је био човек у српску цркву или је био у католичку, Бог је једини, а ти дели га на колико оћеш дела. Један је Бог, једна је црква, један је крс, он има свога са шаку, а ја имам три прста. И мене његов поп никад није реко: 'Е, ти си дошо у моју латинску цркву, има да се крстиш како мене одговара.' Никада, ниједан није реко! Ја сам мало пре реко да сам три генерације попа имао ту у Летницу и у Врнавоколо, мене није реко: 'Зашто се крстиш ти тром прстом?' Не. Ја палим свећу где мене одговара. Као у моју цркву. Држим моју страну. Они имају клупе, столице, клечев. Ја не клечим, стојим као у моју цркву. Све док служба стоји, ја стојим! Они ме нуду: 'Имаш место!' Не, ја поштујем Бога, ја за седење сам мога да седим и дома.

Усмереност Срба из околних села према летничкој цркви била је толико изражена да је православна црква, према причању мојих саговорника, прогласила 15. август (дан Светог Стефана) сеоском славом у Врбовцу, да би ту били сабор и окупљање. У разговорима током истраживања, саговорници су причали о чудотворним излечењима и услишењима која су доживљавали у самој цркви, или по повратку са ходочашћа.²⁸ Жене које су имале проблема с рађањем деце посећивале су летничку цркву и око њених зидова, као и поред гроба који се налази иза ње, практиковале магијске радње. На ширем подручју Косовског Поморавља готово да није било жене старије од четрдесет година која није посетила Летницу и која није изразила жаљење што се тамо више не може отићи. Оне су у исказима о услишењима оцртавале екуменски карактер цркве: помоћ су добијали и Срби и Албанци и Роми,²⁹ муслимани, као и православни – сви који би се за њу обратили.³⁰ Летница је као ходочаснички центар била пример превазилажења етничких и религијских граница. Како објашњава *Duijzings*, Косово има историју коегзистенције и прелажења етничких и верских граница захваљујући трговини, културној дифузији,

²⁸ И сâм пут за Летницу доживљаван је као својеврсно светилиште. Извор воде на путу имао је третман култног места, на коме су ходочасници 15. августа остављали делове одеће, власи косе и сл. (у време моје посете извор је већ био уништен).

²⁹ Вукановић пише да су у периоду после Другог светског рата Роми из различитих крајева Југославије, па и Европе, посећивали Летницу 15. августа у тако великом броју да је проповед вршена и на ромском језику: Татомир Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, „Нова Југославија“, Врање 1983, 291-292. Од почетка деведесетих година прошлог века ходочашћа у Летницу постају све ризичнија и велики број Рома из јужне Србије опредељује се да на дан Велике Госпе посети римокатоличку цркву у Нишу. Многи од њих су се нашли у чуду када су од свештеника сазнали да не могу да принесу курбан, како су то навикли да чине у Летници. Опширније: Dragan Todorović, *Roma Cult Places: The Roman Catholic Church in Niš*, у: Dragoljub B. Djordjević (ed.), *Roma Religious Culture*, YUNIR, Niš 2003, 133.

³⁰ В. транскрипте разговора са расељеним лицима са Косова о Летници: Марија Илић *et al*, *Култна места Косова и Метохије*, Баштина, Приштина – Лепосавић 2003, 160-163.

религијској размени, преобраћању. У мирнијим периодима бледеле су границе између етничких и верских група; многи заједнички елементи културе сведоче о преплитању сукоба и симбиозе. Периоди сукобљавања смењивали су се с периодима сарадње преко етничких и верских граница.³¹ Многи примери показују да су и хришћани и муслимани у невољи и болести тражили помоћ на другој страни, одлазећи у светилишта друге вере, хоцама, као и бајалицама.³²

Религијске границе превазилажене су, како се види и из транскрипта [1], одласком и прихватањем светилишта другачијег верског предзнака. Информатор говори о једној цркви и једном Богу, али унутар тако постављеног оквира повлачи границу *моје / њихово* („као у моју цркву Свети Димитрије“, „по моје се крстим, по моје молим Бога“). Религијске границе се прекорачују, али групне *ми / они* остају. Према речима информатора средњих година из Грнчара, на крсним славама које су Хрвати и Срби обележавали на различите начине:

[2] Прекрсти се како њему вера налаже (*Хрват на слави код Срба* – прим. аут.). (...) Србин се крсти како њему вера налаже.³³

Опозиција *ми / они* огледала се на нивоу свакодневице, у односима које су одликовали поштовање и поверење, али и дистанца. Млади су се дружили у школи, али не и ван ње. Мешовитих бракова готово да није било, јер родитељи и на једној и на другој страни нису то дозвољавали због вере (између Хрвата и Албанаца католика биле су дозвољене брачне везе). Унутар српске заједнице постојала је извесна нелагодност због блискости с Хрватима и посете католичкој цркви, што илуструје следећи пример. Становници Врбовца су у шали своје суседе из Грнчара називали *Латинима*, будући да се атар њиховог села граничи с атаром Летнице, „латинског“ села. Житељи Грнчара су одговарали да они то нису, да им није наложено да славе 15. августа због тога што су одлазили у „латинску“ цркву.

Од почетка деведесетих година прошлог века, на простору бивше Југославије, идентитети се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постаје релевантнија од свих других облика припадности. У Србији је овај период („етничка времена“³⁴) обележен покушајима конструисања националног идентитета за чију основу се узима образац који културу одређује као хомогени, у националне оквири затворени систем,

³¹ G. Duijzings, *н. д.*, 1, 11.

³² Уп. А. Урошевић, *Горња Морава и Изморник...*, 150; G. Duijzings, *н. д.*; М. Илић, *A Shift in Ethics: Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo...*

³³ Књижевник Предраг Цветичанин описује начин на који се католички свештеник и лекар Рафа прекрстио над покојником православне вере: „Као прави српски сељак, Рафа се прекрсти на српски начин.“ (П. Цветичанин, *н. д.*, 93), што заправо употпуњује слику односа Срба према летничкој цркви и њеном свештенству.

³⁴ Dušan Kecmanović, *Етничка времена*, Библиотека XX век, Београд 2001, 175-176.

„очишћен“ од утицаја других.³⁵ Владајући „етнички“ дискурс испољавао је нетрпељивост према свему што је плод хибридизације, мешања, залажући се за непропусне, чврсто омеђене границе. У процесима националне хомогенизације значајна улога припала је цркви; православље постаје кључни елеменат у дефинисању националног идентитета. У гетоизираној енклавској ситуацији на Косову додатно је наглашена хомогенизација, брига за очување сопственог идентитета, затвореност према утицајима споља. Другим речима, околности носе јак хомогенизирајући потенцијал. Инсистирање теолошких и црквених ортодоксија на строгом придржавању православног канона у функцији је тематизације и учвршћивања етничког идентитета. Поједини образованији житељи енклаве осуђују приврженост припадника српске заједнице летничкој цркви, те „неукост народа“ који је, поред толиких својих светиња, посећивао католичку цркву. Један од свештеника који служи у селима околине Гњилана причао ми је да му долазе Албанци муслимани, и то ноћу, кријући се од својих, с молбом да се он помоли Богу за здравље некога од њих. Наравно, он им увек излази у сусрет, читајући им молитве намењене некрштенима. Догађа се и да Албанци дођу у цркву да би купили четрдесет свећа и тамјан, али он не зна и не пита их шта они после с тим раде у својим кућама. Свештеник се сећао да су у периоду пре рата 1999, брачни парови Албанаца, који нису могли имати децу, често тражили помоћ у православној цркви. У разговору сам поменула да су и Срби исто тако одлазили у летничку цркву, а он је осудио њихову неупућеност и додао да су се они тамо ипак молили на свој начин.

Усмени дискурс припадника српске заједнице (не само у енклави Витина, већ и оних са ширег подручја Косовског Поморавља) о Летници карактерише ’стратегија ублажавања’,³⁶ својеврсног правдања због посећивања католичке цркве. Без обзира на то или управо због тога, прича о Летници пробија данашње строго контролисане и фиксирани религијске и етничке границе. Моја саговорница из села Шилова код Гњилана, где сам боравила у августу следеће године, изражавала је наду да ће јој син, ангажован као припадник полицијске службе, на дан празника у Летници, донети комад расечене тканине са огртача кипа.³⁷

³⁵ Мирослава Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепијим“ идентитетом*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 222-225.

³⁶ Биљана Сикимић пише да стратегија ублажавања карактерише усмени дискурс о Летници и код избеглица у јужнокосовским енклавама: Б. Сикимић, *н. д.*, 160.

³⁷ Занимљиво је да и часопис *Treće oko*, посвећен, како његов назив сугерише, паранормалним феноменима, а чија су полазишта често наглашено етнонационалистичка, доноси обимнији афирмативни прилог о летничкој цркви: Anita Stošić, *Isceljujuća katolička svetinja*, *Treće oko* 405, Београд 21. јун 2005, 66.

Летница: поглед косовских Хрвата из Хрватске

У августу 2005. године, велики број летничких Хрвата из Хрватске организовано је допутовао за празник Велике Госпе. Будући да су њихове куће биле заузете од стране Албанаца, смештај гостију био је импровизиран у ресторанима „Дубровник“ у Летници и „Цар Лазар“ у Гринчару. Неки од њих су се сместили код малобројних преосталих рођака у селима некадашње летничке жупе, али и код својих *побратима* у српским кућама. Млађи људи су се у кафићу у Врбовцу проводили уз новокомпоновану народну музику, чији текстови варирају мотив носталгије за завичајем. Старији су, уз ракију у српским домовима, причали да им је у почетку у Хрватској било веома тешко јер су живели у туђим кућама, имали су проблема због дијалекта који се знатно разликује од стандардног хрватског језика, затечено становништво је на њих неблагонаклоно гледало, називајући их „косовски Шиптари“³⁸ и „бели Цигани“. Временом се њихова ситуација поправљала, добили су грађевински материјал за изградњу својих кућа, па објашњавају да су у Хрватској повољнији економски услови за живот него у Летници. И док неки од њих свој одлазак у Хрватску сматрају срећом, већина признаје да им је било јако тешко и да се тамо још увек осећају као избеглице. Ипак, централна тема свих разговора била је њихова узурпирана имовина. Представници међународне администрације организовали су у Летници састанак на дан после празника, на коме су Хрватима изнели предлог о обнови кућа оних људи који би се вратили и трајно настанили у селима која су напустили. Ипак, они не планирају повратак на Косово, већ желе да им куће буду на располагању када у августу допутују због празника. Моји саговорници су објашњавали да су себи дали завет да ће сваке године на дан Велике Госпе долазити у Летницу. Млађи човек, који је Летницу напустио 1999. године, каже:

- [3] Везан сам за Летницу због цркве и родни крај, нормално. (...) Видио сам, Срби с једне, Шиптари с друге, а ја у средини. А ја нисам такав.

Везаност за Летницу и Косово као за изгубљени завичај испољавали су причајући о окупљању косовских Хрвата у Загребу те, 2005. године, на прослави обележавања седамсто година од пресељења њихових предака из Дубровника на Косово. Дан после празника усхићено су причали да је миса у цркви прво била на хрватском, па тек онда на албанском и на језицима представника међународне управе, те да су они, заједно с Јањевцима, добили место на челу процесије. Старији су се, упоредо, сећали времена када је 15. августа у Летницу долазило „цело Косово“.

На тераси ресторана „Дубровник“, приликом моје друге посете Летници, у већем друштву Хрвата и двојице Срба, мојих водича, повео се разговор о именовању. Хрвати су рекли да термин *Латини* нису доживљавали

³⁸ Локално становништво назива истим именом српско становништво које је избегло са Косова и које је настањено у Србији.

као увредљив. Старији саговорник је објаснио да је католичка црква све до шездесетих година прошлог века користила латинску литургију,³⁹ те да су они због тога тако именовани. Присутни Србин ми је онда гласно сугерисао да их питам како су они називали Србе. Сви су се насмејали, а Хрвати су рекли – „Кавури“⁴⁰ (нису могли или нису желели да објасне значење термина, један од саговорника је рекао да је то „нека турска реч“). На то је један од њих бурно одреаговао:

[4] Кавури, ми Латини, овија Арнаути, тако да то је било то...
братство и јединство!

Старији саговорник, смештен у српској кући у Врбовцу, у разговору је испољавао осцилације у употреби етнонима: „ми, Латини“ смењивало се са „ми, Хрвати“.

Косовски Хрвати из Хрватске превасходно су о себи говорили као о католицима, стављајући у први план свој религијски идентитет. Католичка вера и летничка црква представљају носеће конструкте њиховог самоодређења. Међутим, њихова пракса прослављања крсне славе изазива оспоравања њиховог хрватског и католичког идентитета, и то не само у етнографској литератури,⁴¹ него и у реалном животу. Комшије Хрвати у Хрватској говорили су им да славу славе само Срби. Ипак, свештеници католичке цркве прихватили су да, према речима једног од саговорника, „испоштују обичаје летничких Хрвата“. Славска свећа, наслеђена од предака, сваке године се топи и обнавља новим воском и новом врпцом, и онда се носи у цркву на благослов. Приликом деобе породице свећа се топи и затим восак дели на онолико делова колико ће нових домаћинстава бити засновано. (Присутни Србин повукао је паралелу: у српској заједници се у таквој прилици на исти начин дели славски колач). Религијска пракса косовских Хрвата (као и Срба и других заједница на Косову) недвосмислено показује пропустљивост и флуидност граница.

Етнографски снимак локалног контекста, понуђен у овом раду, многа питања оставља отвореним. Идентификација (етничка, верска, али и други облици и начини испољавања) је динамичан процес, на чије обликовање и преобликовање утичу догађаји на ширем друштвеном плану. Да би се пратила и разумела процесуалност промена, неопходно је у разматрање укључити и што подробнији друштвено-историјски контекст.⁴² Слика превазилажења

³⁹ Уп. G. Duijzings, *н. д.*, 44.

⁴⁰ *Kaur, kaurin*, m. (pers.) nemusliman, nevernik, hrišćanin < tur. *gâur, gâvur*: Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo 1966, 246, 401. Термин је очигледно преузет од муслимана.

⁴¹ В. напомену 11. Уп. G. Duijzings, *н. д.*, 44.

⁴² Младена Прелић, *Етнички идентитет: проблеми теоријског одређења*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 284.

религијских граница и њене крхотине представљају локално огледало глобалних кретања.

Sanja Zlatanović

Letnica: Crossing Religious Boundaries

Letnica is a village situated on the north side of the mountain Skopska Crna Gora, at the far southeast side of Kosovo. The village is known as a Catholic temple and pilgrim center of the miraculous sculpture of Holly Mary. Every August 15th, on the Day of Holly Mary, Letnica was visited by thousands of pilgrims, Catholic Croats and Albanians, but also by Orthodox Serbs, Roma, Muslim Albanians, Roma and members of other ethnic and religious communities in Kosovo, Macedonia, and almost all other parts of the former Yugoslavia. The village, as a pilgrimage center, was an example of triumph over ethnic and religious boundaries. During the course of my fieldwork in the villages of the Serbian enclave Vitina in 2005, I also visited Letnica. The discourse of the members of Serbian community in the enclave shows that the story of Letnica crosses-over today's strictly fixed and controlled ethnic and religious boundaries.

Key words:

Letnica, identity, pilgrim, ethnic identity, religious identity, Kosovo, Croats, Serbs, Albanians, enclave Vitina

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ

Антика око нас*

Овај рад се бави мотивима тј. античким наслеђем и његовим присуством у нашој свакодневици. И док су у доба класицизма антички митови и старина представљали неисцрпан извор мотива у високој уметности данас се присуство антике најчешће своди на позивање на античке „ауторитете“ у приликама када је потребно дати назив некој јавној установи или предузећу – издавачкој кући, спортском центру, туристичкој агенцији, лекарској ординацији, или пак неком јелу. У неким случајевима, избори ових назива могу се сматрати промишљеним и оправданим, а њихова симболичка вредност нуди могућност ишчитавања (*Клио*, муза историје, узета је за назив издавачке куће, али је и име једног Реноовог модела; *Цезар* као назив салате упућује на рафинирани укус који би задовољио и цара), док површна или никаква знања често доводе до комичних решења (спортски центар Олимп назван је, вероватно грешком, по планини Олимп, станишту грчких богова, а олимпијске игре одржавале су се у граду Олимпији, на Пелопонезу). У чему лежи ауторитет антике и због чега је управо ова култура носилац „гаранције квалитета“? Идеја мапирања присутности антике у свакодневици није само у томе да се анализира и илуструје присутност античке културе у култури којом смо окружени, већ и да се преиспита какве су популарне представе о антици данас и на чему се заснивају.

Сећање, значење и моћ изнутра су повезани

Ана Марија Алонсо

У овом раду желим да покажем у којој је мери, на који начин и са каквим значењем антика присутна у нашој свакодневици. Ова порука, смештена у савремени контекст, тек делимично има везе

Кључне речи:

антика, мит, ауторитет, свакодневица, конструкција прошлости

* Овај текст је резултат пројекта бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МНТР РС.

са културом и значењима саме антике, јављајући се много више као последица различитих рецепција ове епохе, са уписаним значењем, а још више са значајем који је антика добијала кроз историју. Наиме, интерпретација прошлости увек је у складу са одређеним виђењем дате прошлости, а оно се кроз епохе мењало. Нема сумње да је постојала не само средњовековна, него и ренесансна антика, антика француске револуције, антика академских кругова XIX века, на крају крајева – и антика фашизма или совјетског социјализма. Осим што су ове конструкције антике често различите и непомирљиве, оне ипак учествују у изградњи нашег искуства тога доба, носећи са собом извесна значења.¹ Најзначајнији траг је, како се чини, оставила академска антика деветнаестог века, обликована политиком Европе која је колонизовала античку прошлост. Тада је античка култура проглашена духовном колевком европске цивилизације, постајући фетишизована и идеализована. Међутим, привилегован положај који је антика, без премца, уживала код Европљана у сфери учености и знања потиче из доба ренесансе, када је дошло до поновног откривања ове културе, али и до њеног прекомерног величања, на шта се још тада осврнуо Пико (Рико), који је „једини гласно и изразито бранио науку и истину свих времена против једностраног издизања класичног свијета.“²

У колонизацији атичке прошлости, Грчка и Рим нису доживели једнаку судбину. Наиме, периферијски положај Грчке и нестабилне историјске прилике тога доба довеле су до стварања два дијаметрално супротна односа према Грчкој и Грцима у XIX веку. Поред романтичарске хеленофилије, која је довела до тога да се многи Европљани активно укључе у рат против Турака (међу њима и лорд Бајрон, који је погинуо код Мисолонгија 1826. године), однос Запада према тадашњој Грчкој био је обележен стереотипима који се и иначе везују за Балкан: о женама изузетне лепоте и мушкарцима грубим, насилним, склоним претеривањима и корупцији.³ Тако је Европа, осмишљавајући сопствену историју и стварајући себи култрни *бекграунд*, обликовала супротстављене идентитете и конструисала Запад у односу према не-Западу на тај начин што је Грцима отела прошлост („западну“), поричући било какву везу између античких Грка и њихових балканских потомака.⁴ За ово међутим, није било аргумената, а главни контрааргумент управо је континуитет грчког језика. Наравно, питање европског наслеђа грчке прошлости веома је сложено и тешко је свести одговор било на то да су једини прави наследници ове

¹ Dubravko Škiljan, *Znaki in antika* у: Pogled, podoba, pomen, ur. Svetlana Slapšak i Darija Štребенec, Ljubljana 2000, 308.

² Јакоб Буркхарт, *Култура ренесансе у Италији*, Дерета, Београд 1991, 113. Упореди *Ang. politiani epistolae*, 1. IX и Јо. Pici oratio de hominis dignitate.

³ Марија Тодорова, *Имагинарни Балкан*, XX век, Београд 1999, 139-140.

⁴ “The past has been deployed by Europeans, and peoples of the Western world in general, to carve out opposing identities, to construct the West and the non-West, and to create a cultural ancestry.” Richard Hingley, *Images of Rome*, 8, у: *Images of Rome*, Journal of Roman Archeology, Rotmouth, Rhode Island 2001; Mesckell, L., *Archeology under fire: nationa-lism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, London 1999, 3.

културе савремени Грци (на шта се често позива данашња грчка десница), било пак да све европске културе полажу једнако право да себе називају њеним директним наследницима.⁵ Одговор на ово деликатно питање могу дати искључиво истраживања античке прошлости и поређења са другим културама, уз настојања да се ова истраживања ослободе предрасуда о *класици* и *класичном*. Оно што мене занима у овом раду јесте начин на који је антика присутна у нашој свакодневици и са којом сврхом, као и у којој мери је ова антика дефинисана античком, али и новијом прошлошћу и идеологијом која ју је креирала.⁶

Вратимо се у садашњост и у контекст у коме се антика данас појављује. Осим учења латинског у гимназијама, које траје годину или две, и осим популарних књига грчких митова, углавном намењених деци, антику најчешће срећемо на улици – на рекламама и фирмама, тј. у називима различитих угоститељских или услужних објеката. Антички називи се често дају и различитим комадима намештаја, али и јелима, а тек понекад се срећу у сфери академске традиције и знања (као нпр. издавачка кућа *Клио*, која носи име музе историје). О чему се овде заправо ради? С обзиром на то да живимо у доба капитализма и тржишне економије, у коме роба, њена продаја и циркулисање обезбеђују стварање и кружење богатства,⁷ антика данашњице најчешће се и уобичајено појављује управо у овом контексту. Међутим, не ради се о томе да се продаје античка роба, као што је то био случај у XIX веку, када је свака виђенија европска кућа имала понеку античку старину. Нарочито чувене биле су Танагрине, најчешће сићушне и елегантне женске фигуре у покрету, израђене од теракоте (како плешу, свирају неки инструмент и сл.), које су у огромној количини ископане у гробовима Танагре (Беотија), а њихово поседовање свакако је било знак престижа и луксуза, како европских музеја, тако и приватних колекција.⁸ Ради се о томе да посезање за антиком – античким божанствима, њиховим стаништима, а каткада и историјским личностима, обезбеђује кредибилитет, поверење и гаранцију да се ради о врхунској понуди.

Тако, на пример, у Земуну, у близини шеталишта, постоји кафић, а у његовом суседству и перионица аутомобила, под именом *Нептун*, што је име староиталског божанства текућих вода, касније поистовећеног са грчким Посејдоном, господарем морског царства.

⁵ Svetlana Slapšak, *Za antropologijo antičnih svetov*, Ljubljana 2000, 17-20.

⁶ У уписивању сопствене прошлости у античку културу могуће је препознати „измишљање традиције“ путем успостављања вештачког континуитета, како је то дефинисао Хобсбом. Е. Хобсбом, *Измишљање традиције*, Београд 2002, 6.

⁷ Џон Фиск, *Популарна култура*, Београд 2001, 19.

⁸ Велика изложба „Танагра: мит и археологија“ била је одржана у Лувру, у јесен 2003. године.



Луксузнији и раскошнији угоститељски објекат је сплав (клуб-ресторан) на Новом Београду, назван Бахус, који има и свој веб-сајт. *Бахус* или гости ресторана (није потпуно јасно) на сајту су приказани у маниру

барокних Рубensoвих дебељушкастих фигура, а на антику упућује једна амфора која украшава ову веб презентацију. Угоститељски објекти названи по грчким боговима честа су појава, посебно они под именом *Дионис* (кафић у Бачкој Паланци, ресторан у Врњачкој Бањи) и *Бахус* (што је заправо друго име за Диониса), који је био божански заштитник вина, али и мртвих, а у чију су част, и то управо о празницима мртвих, приређивани разуздани карневали. Осим ресторана и кафића, у Параћину се налази истоимено предузеће за производњу сокова.



Ова тема нас, постепено, упућује и на кулинарство,⁹ на Цезар салату, истоимену пицерију у Новом Саду и Баделов вињак Цезар, чувен у бившој држави. Дакле, осим античких богова, неприкосновених и моћних заштитника, појављују се и историјске личности, додуше само оне на највишем трону. Још један римски цар често је присутан у виртуелном простору. Уколико пожелите да нарежете диск, довољно је да кликнете на иконицу која приказује римски Колосеум у пламену и отвара се *Нерон* (*Nero Burning Rom*). Духовита асоцијација за програм помоћу кога копирамо филмове и музику, с обзиром на чињеницу да се на енглеском диск (*CD Rom*) не нарезује него „пече, тј. пали и гори“ (eng. *burn*), чему је, у недостатку инспирације, уистину прибегао римски владар и умишљени уметник, Нерон, који је жељан инспирације запалио Рим (енгл. *Rome*).

Још један домен у коме се антички називи често срећу јесте спорт. То вероватно и није изненађујуће с обзиром на дугу традицију (и старовековног и нововековног) одржавања олимпијских игара, а све, наравно, под условом да

⁹ Занимљиво је да читава лексичка породица везана за кухињу, кулинарство, куваре итд. заправо води порекло од латинске речи *culina*, што је био жртвеник на гробу на коме се остављала храна за мртве.

је до честог давања имена Олимп (Спортски центар Олимп на Звездари, кладионица под истим именом, цудо клуб [све у Београду]) дошло из незнања – тј. због претпоставке да су се олимпијске игре одржавале на овој планини, по називу, несумњиво, налик Олимпији на Пелопонезу.¹⁰ Наравно, није искључена ни могућност правилног асоцијативног повезивања са Олимпом, и то из жеље за идентификацијом са олимписким боговима.

Осим богова и божанских станишта, грчка митологија обилује и другим необичним створењима која бораве у областима ненастањеним људима. У том смислу занимљива је лепокоса нимфа Калипсо, која је живела у предивним пећинама са чудесним врелима бистре воде на острву Огигији и волела Одисеја, који је након бродолома доспео у њен дом.¹¹ Према овој нимфи добио је назив ронилачки клуб на Ташмајдану.

У домену спорта, нарочито рекреације и неговања тела (мушког), појављује се још једно божанство – Аполон. Аполон је иначе грчко, касније и римско божанство са бројним и различитим функцијама. Исцелитељ и пророк, музичар и забављач, вођа хора муза, бог поморства и пастира; био је одговоран за иницијацију младића у свет одраслих мушкараца, борбен са непријатељима, суров према женама које су му одбиле љубав, између осталог – и љубавник многим мушкарцима. Иако се савремени идеал маскулинитета не поклапа потпуно са овом, такође патријархалном парадигмом, Аполон данас симболизује управо мушкост и мушку лепоту. На ово упућује израз „леп као Аполон“, али и чињеница да се веома често име овог бога користи за именовање простора у којима мушкарци негују своју лепоту, попут теретана (у Француској улици у Београду и у Нишу) и фризерских салона за мушкарце (на Врачару и у Сремској Митровици). Управо овај пример сведочи о томе да је савремено схватање антике много више последица идеја о овој епохи, него тога какве су уистину биле тадашње вредности. У вези са тим је и разлижење између античког грчког и савременог односа према лепоти и телу, које за нас представља природно дату физичку реалност. Дефиницију античког доживљаја лепоте тешко је дати кроз појмове којима, у вези са телом данас баратамо. Крајње поједностављено речено, ради се о лепоти која се, истина, доживљавала кроз спољашњост, али више кроз држање и поруку коју је оно одашиљало (неку врсту снаге и харизме), него кроз телесне карактеристике. Ова дискрепанција, као што је познато, не утиче на постојећи имажинариј

¹⁰ Олимпијске игре, попут других чувених игара, као што су питијске, истмијске игре и слично, заправо су организоване у оквиру свечаности култова хероја (Питона у Делфима, Пелопса или Еномаја у Олимпији, Палемона у Истмији). Ови култови су били тесно повезани са култовима мртвих, будући да су и сами хероји били смртници који су због својих заслуга (најчешће као родоначелници или оснивачи полиса) добили статус бесмртних богова. Сама пракса спортских надметања управо је и преузета из погребних ритуала, из тзв. агона, такмичења одржаваних на покојниковом гробу. Mark Golden, *Sports and Society in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 1998, 91.

¹¹ Хомер, *Одисеја* V, 15 и даље.

античке корпореалности, који је у савремености дефинисан као идеал физичке лепоте и склада.¹²

Колико год то деловало парадоксално, у доба када су дијете и естетске интервенције на телу постале уобичајена појава, управо на идеји о физичкој лепоти као дару природе базира се читава модна индустрија. Сурови механизам моде, који функционише под кринком идеје да служи (пре свега) женама за улепшавање, непрекидно намеће нове задатке за постизање савршеног изгледа. Ова окрутна машинерија последњих година све чешће нарушава физичко и ментално здравље жена (болести попут анорексије и булимије у сталном су порасту), креирајући кроз моду женско тело као традиционални објекат (мушког) погледа.¹³ Модни диктат намеће непрекидно нове захтеве који су дискриминативни према већини жена (било у вези са годинама, изгледом лица, појавом бора, бојом тена, гардеробом итд.).¹⁴ Иако се стандарди непрекидно мењају и у стварности их је немогуће остварити, идеал савршене лепоте присутан је у свакодневици. Стога не изненађује идеја да модна кућа за женску конфекцију оваплоти својим називом идеал надљудске лепоте кроз име Афродите, најлепше међу грчким богињама.¹⁵ У потпуно истом контексту и са идентичним значењем јавља се назив словеначког произвођача козметике *Афродита* из Рогашке Слатине. Међутим, то није и једина веза између ове козметичке куће и антике. Наиме, ради се управо о речи *козметика*, која је у европске језике стигла управо из старогрчког, а у вези је грчком именицом *космос*, која није само означавала

¹² О начину на који су антички Грци видели своје тело, види Жослин Пењи (Jocelyne Peigney), *On the Greek Vision of the Human Body*, у: *Greeks and Romans in the Modern World*, Boulder and New York 1998, 211-115. Ауторка се у овом тексту бави лексиком везаном за тело и кроз примере бројних, тешко преводивих појмова (тј. појмова са сличним, али за нас на необичан начин проширеним значењем) разоткрива однос према телу, који је потпуно другачији од нашег.

¹³ Од краја деведесетих година XX века и мушкарци све више постају директна »мета« модне индустрије. Теоретичар Марк Симпсон (Mark Simpson) је 1994. године први пут употребио термин метросексуалац, како би дефинисао мушкарца који подлеже овом модном диктату. То је мушкарац који радо купује одећу и ужива у неговању свог тела, козметици и моди. Прототип метросексуалца је нпр. Дејвид Бекам. Па ипак, упркос овом великом заокрету, Ивана Кроња истиче како је мода и даље преокупирана питањима женскости. Ивана Кроња, *Мизогинија и модна индустрија*, у: *Мапирање мизогиније у Србији 2*, Београд 2005, (397-425), 398.

¹⁴ Исто, 403. „Мисија наше компаније је да задовољи укус и жеље својих клијената и да им омогући да у очима других одишу стилем и елеганцијом.“ <http://www.amcafrodita.co.yu/home.html>

¹⁵ Пун назив ове фирме је на енглеском и гласи *Afrodite Mode Collection*, иако је име саме богиње написано у српској транскрипцији. Исто име носи и словеначки произвођач козметике.

поредак, тј. ред у васиони, већ и сваку другу врсту довођења у ред, украшавања и улепшавања.¹⁶

Осим богиње лепоте, на нашем тржишту присутна је и једна грчка чаробница. *Кирка*, према предању, кћи Хелиоса и океаниде Персеје, била је настањена на острву Еји. Њен самотњачки живот прекинуо је Одисеј када јој је узвратио љубав и провео у њеном дому годину дана. Он је чак успео да је наговори да његовим пријатељима, које је уз помоћ трава претворила у свиње, врати људско обличје.¹⁷ Кирка је, према најстаријем предању, живела на крајњем истоку, где станује зора и где се рађа Сунце. Осим повремених посета, једини сустанари на острву били су јој лавови и вукови, које је заправо сама Кирка од људи претворила у животиње. Неколико митолошких чињеница које сам управо навела упућују на то да је у грчкој митологији ова врста чаробњаштва повезана са опасношћу, маргиналношћу, тј. изолованостју (живот на острву), и са оностраним (не само што има чудотворне моћи, већ на Киркин савет Одисеј одлази и у Доњи свет). Насупрот томе, на симболичком плану савременог тржишта, тј. у називу корпорације из Београда, Кирка не функционише као опасна и неконтролисана, већ управо супротно – чудотворно помажући људима. Корпорација *Кирка* има два огранка: Кирка-Сури је фабрика котлова, и то за грејање и сагоревање природних материјала, попут сламе, пиљевине, љуски сунцокрета и коштица од воћа, док се Кирка-Фарма бави прерадом лековитог биља производећи чај „Кирколина“ (против менструалних тегоба), као и чај и капи за мршављење.¹⁸ Као и на примеру Аполона, и у случају Кирке је очигледно да асоцијативни ниво преузимања симбола антике функционише крајње сведено. Одбацивањем комплексности значења задржава се само упрошћени асоцијативни слој (у овом случају, чаробњаштво + траве), у који се накнадна значења уписују према властитим потребама.

Најдаље у смислу асоцијативне дивергентности, тј. без икакве симболичке повезности, дат је назив текстилном предузећу и фабрици за производњу тепиха – по имену римске Дијане. Ова богиња лова, плодности и материнства напросто је преименована у богињу тепиха. Супротан овоме је пример грчке робне марке веша *Минерва*, са неколико продавница у Београду (на Бановом Брду и у Кнез Михаиловој улици). Наиме, ова римска богиња примљена из етруског пантеона, пре него што је поистовећена са грчком Атеном (а тиме и проглашена заштитницом мудрости), била је римско божанство свих ђака и занатлија, а пре свега ткача и обућара, али и скулптора, сликара, учитеља, песника, играча итд. Тако се сусрећемо са примером где

¹⁶ Именица *κοσμο-* – „распоред, ред, накит и ред у васиони“, глагол *κοσμεω* – „уредити, владати“ и партицип *κοσμητορ* – „лепо уређен“.

¹⁷ Хомер, *Одисеја*, X, 187 и даље.

¹⁸ <http://www.kirka.co.yu/kirkapharma/prva.htm>

античко божанство на симболичком нивоу подржава, пре свега произвођача и кредибилитет даје њему, а не самом производу.¹⁹

На овај концепт надовезују се називи две чувене словеначке продавнице присутне и на нашем тржишту. И док је Меркур био римски бог трговине, *меркатор* (mercator, oris m.) је именица која означава трговца.²⁰

Самим тим што схватање антике подразумева идеал савршенства, маркетиншки ауторитет не мора се позивати искључиво на божанска бића. Стога се иста митологизирана порука може послати именицом или фразом на латинском или грчком језику: лекарска ординација *Медикус* („Medicus“) у Кнеза Милоша, ветеринарска амбуланта *Анима* („Anima“) у улици Ђуре Ђаковића, маркетиншка агенција *Апаратус Вентус* („Apparatus Ventus“), поликлинике *Алфа Медика* („Alfa Medica), *Етерна* („Eterna“), *Антимедика* („Antimeditica“) и *Југомедика* („Jugomeditica“), ординација *Вита Лонга* („Vita Longa“), болница *Ст Медика* („St Medica“) итд. Уочљиво је да се велики број назива на латинском односи на медицинске установе, што је у вези са чињеницом да латински језик у савременој медицини (па и фармацији, ботаници и зоологији) представља неку врсту универзалног језика за означавање свих делова тела, састојака лекова, као и за саме лекове.

Мит о антици

Примери које сам навела наводе на закључак да се антика као „продавац и гарант квалитета“ често појављује на тржишту. Не ради се само о томе да се у ову сврху користе антички митови, већ се ради о моћи коју носи мит о самој антици – о њеном савршенству, складу, неприкосновености. Антика – то је прошлост, и то заједничка (европска). Ту се вредност универзализује и постаје апсолутна и неупитна, а самим тим што је значење окамењено и сведено на клише, лако се чува и једноставно рециклира. Какве везе то има са правом антиком? Углавном никакве. Неколико примера које сам навела (мит о Аполону, опозиција између античког и савременог схватања лепоте и сексуалности) упућује на закључак да се савремена перцепција антике заснива на ономе што су о њој рекле конзервативне западне елите минулих епоха, које су здушно пригрлиле ову културу, несвесне да грле културу која, на пример има веома слободан однос према људском телу, према стиду или сексуалности.²¹ Дакле, не само да је прошлост била

¹⁹ Чак и у случају назива *Кирка*, где се прелама симболика чаробњаштва (уз помоћ трава добија се чудотворан производ), ипак је симболичко тежиште „чаролије“ на крајњем резултату (чај за мршављење или грејање уз помоћ сламе).

²⁰ Назив Меркур носи и скромна продавница ауто-делова у Вишњичкој Бањи.

²¹ Реч је о томе да у старој Грчкој није постојала неодвојива веза између сексуалности и опскености, са једне стране, и било каквог схватања укаљаности, непристојности и греха, са друге стране. Идеја нечистоће у том контексту појављује се тек у римско доба, па чак и тада се о сексуалности могло говорити прикладно.

колонизована, већ је и измењена. Оно што је остало, у највећој мери је „етикета“, тј. идеја антике креирана за сопствене потребе Европе XIX века.

Конструисање античког идеала веома јасно одсликава и значење речи „класичн“. Према дефиницији датој у Речнику српскохрватског књижевног и народног језика САНУ (том IX, 1975), *класичан, чна, чно* значи – 1. а) онај који се односи на старе Грке и Римљане, на њихову уметност, културу, језик и др... б) који се односи на уметничка и научна општепризната остварења, дела, својствен таквим остварењима в) који се одликује правилношћу, устаљеном формом; савршен 2. трајно својствен некоме или нечему; типичан, прави; очигледан. Врло сличне дефиниције налазе се у речницима других европских језика. У речнику енглеског језика Меријам-Вебстерс (Merriam-Websters) стоји, поред осталог, да *classical* означава оно што је класично, стандардно (1), али и оно што је традиционално и ауторитативно (4).²² Класично је, дакле, вечно, неупитно, непроменљиво. Управо оваква дефиниција даје много мање информација о античкој култури а заправо речито говори о идеологији посматрача, који је одабрао антику за своју духовну колевку, а тиме непосредно дефинисао и сопствену културу као „савршену, идеалну, праву“, упућујући на фантазију о европској духовној супериорности.

У овом раду о антици и савремености, о „њима“ и „нама“, али и о онима који „фабрикују“ информације, знање и идеје,²³ никако нисам желела да порекнем и умањим вредност и значај античке културе, већ да укажем на фрагментарност антике у „антици“ савременог доба, као и на постојаност неких слика и идеја које истрајавају упркос својој неистинитости. Некритичко величање антике започето још у доба ренесансе, а нарочито „процветало“ у доба неокласицизма, оличено је у речима Јохана Винкелмана (Johana Winkelman), немачког историчара уметности и археолога из XVIII

²² classical: 1 : standard, classic

2 a : of or relating to the ancient Greek and Roman world and especially to its literature, art, architecture, or ideals b : versed in the classics

3 a : of or relating to music of the late 18th and early 19th centuries characterized by an emphasis on balance, clarity, and moderation b : of, relating to, or being music in the educated European tradition that includes such forms as art song, chamber music, opera, and symphony as distinguished from folk or popular music or jazz

4 a : authoritative, traditional b(1) : of or relating to a form or system considered of first significance in earlier times <classical Mendelian genetics> (2) : not involving relativity, wave mechanics, or quantum theory <classical physics> c : conforming to a pattern of usage sanctioned by a body of literature rather than by everyday speech

5 : concerned with or giving instruction in the humanities, the fine arts, and the broad aspects of science <a classical curriculum>. Merriam-Websters Dictionary, Encyclopaedia Britannica 2004.

²³ „Fabrikacija“ је, као што znamo, производња..., али skrivena, будући да се raspršuje na prostorima koje određuju i zauzimaju sustavi 'produkcije' (televizijske, urbanističke, trgovačke, itd.) i zato što sve totalitarnije širenje tih sustava ne ostavlja više 'potrošačima' mjesto na kojemu bi pribilježili što oni čine s proizvodima.“ Michel de Certeau, *Invencija Svakodnevice*, Naklada MD Zagreb 2003, 33.

века, који је античку уметност окарактерисао речима „узвишене једноставности и мирне величине“. Оваква идеологија „савршенства“ могла је бити веома претећа и опасна, као нпр. у рукама Хитлера или Мусолинија. И док је Мусолини успостављао везу са антиком кроз промовисање идеје историјског континуитета Италије и Римске империје, Хитлер се усредредио на успостављање античког идеала у домену архитектуре, физичке лепоте и античког склада. Наиме, филм *Олимпија*, који је снимила Лени Рифенштал (Leni Riefenstahl), почиње прологом у „античкој“ Грчкој, кадрирањем статуа које призивају идеал физичке лепоте. Монтажом, ове статуе оживљавају и, попут античких такмичара на олимпијским играма (бацача дискова и копља), призивају асоцијацију са антиком.

Данас, у већем делу савременог света, слике антике припадају заједничкој културној ризници, површно познате, али самим тим потенцијално узбудљиве и ауторитарне, једноставне и сведене. Управо овакве, оне се појављују и у нашој култури, пре свега у сфери угоститељства, услужних делатности, спорта и трговине, као називи различитих објеката (ресторана, кафића, малих трговина и радионица), фирми или робних марки. Иако се најчешће ради о именима божанстава или знаменитих историјских личности, кредибилитет класичне старине је толико велик да је за успешан маркетиншки трик каткад довољно само превести реч на грчки или латински (попут чувеног *Трговца – Меркатора*). Управо зато што потичу из старине, антички мотиви поуздано и уверљиво обезбеђују гаранцију квалитета која се мери вековима (колико год то било неистинито) и која упућује потрошаче на закључак да ће коришћење робе под именом одређеног божанства и њих саме учинити налик боговима (тако модна конфекција *Афродита* претендује да учини богињом сваку жену коју одене, док шишање у фризерском салону *Аполон* треба од сваког мушкарца да створи Аполона), што несумњиво звучи атрактивно. Тако ова антика, премда заснована на парцијалном знању, а каткад и на неистинама, поново оживљава, и то на улицама и трговима, слободна и без стега, парадкосално – кроз стереотип о статичности, ауторитарности и неприкосновености, управо одговарајући захтевима садашњег тренутка, у коме бујају угоститељство, тржишна економија и маркетинг.

Lada Stevanović

Antiquity Around Us

This paper is dealing with the inheritance of ancient antiquity and its presence in our everyday life. While in the period of classicism ancient myths and relics represented inexhaustible source of motives in the high arts, today the presence of antiquity is most often reduced to the recalling ancient “authorities”, on the occasions when it is necessary to give the name to some public facility or enterprise – publishing house, sport center, tourist agency, doctor’s office, or even some meal. Sometimes, the choice of the name might is thought out and justified, while its symbolic value offers the possibility of reading (*Clio*, the muse of history is taken for the title of the publishing house, but also the title of one Reno car; *Cesar* as the title of the salad point to the sophisticated taste that would please a tsar), while superficial meanings often lead to comic solutions (sport center Olypm is called, probably by mistake, according to the mountain Olympus, the residence of the Greek gods, while Olympic games were held in the city Olympia in Peloponnesus). Where is the authority of antiquity and why exactly this culture is “guarantee of quality”? The idea to map the presence of antiquity in everyday life is not only motivated by the idea to illustrate the presence of antiquity in the culture that surrounds us, but also to requestion the popular ideas about antiquity today as well as their motivation.

Key words:

antiquity, myth,
authority, everyday life,
construction of the past

Милош Матић

Етнографски музеј у Београду

Празно село: нове економске могућности или таворење у граду

Постојање великог броја опустелих и старачких села у Србији делује парадоксално с обзиром на нагли економски развој руралног друштва у другој половини 20. столећа. У раду се разматрају економска и социјална позиција руралних и урбаних породица које су суочене, у време економске кризе и друштвене транзиције, с разним стратегијама обезбеђивања егзистенцијалних средстава и са једноставном, али веома израженом дилемом – да ли се „вратити“ у село. Феномен празних/старачких села разматра се као повољна прилика за аграрно предузетништво, узимајући у обзир културни контекст и објективне ресурсе и економске факторе. Рад је заснован на конкретним случајевима из Пирота и Књажевца, и из села која административно припадају општинама тих градова.

Живописна свакодневна слика, непрегледно шаренило и разноврсност „бувљака“ у градовима по Србији може да буде снажан повод за вишестрано антрополошко размишљање. Такво шаренило у неколико градова привукло је моју пажњу и подстакло ме да га, поред осталог, поставим наспрам опустелих старачких села која се налазе у непосредној околини тих градова. Није ми намера да у неком новом (псеудо)романтичарском кључу пледирам за повратак у село само ради повратка или ради „очувања традиционалних вредности“. Вишеслојно економскоантрополошко, али и политичкоантрополошко посматрање јасно указује на сасвим прихватљив ниво економског потенцијала поменутих руралних средина и социјалног потенцијала приватног предузетништва.

Кључне речи:

сељачка економија,
напуштена домаћинства,
аграрно предузетништво,
органска пољопривреда,
ревитализација,
рационално мишљење

Процес трансформације аутаркичне сељачке економије у тржишну економију био је спор пре Другог светског рата, али свакако довољно интензиван да би се у извесној мери могао наставити касније, у условима интензивне урбанизације и наглог повећања потребе урбаног становништва за храном (Lutovac 1962b; Вукосављевић 1983: 285-304). У другој половини 20.

столећа, у интензивној експанзији градова, велики агроиндустријски комбинати у државном власништву нису били у стању да обезбеде довољно хране, па је социјалистичка власт, иако је то било супротно званичној идеологији, толерисала учешће сељаштва на локалним тржиштима хране (Лутовац 1962а; Lutovac 1975), а и саме државне фабрике хране често су улазиле у кооперативне односе с појединачним сеоским домаћинствима, што је потоњима обезбеђивало пристојну и стабилну зараду. Такви кооперативни односи превасходно су значили отклањање несигурности која потиче од нестабилних природних услова, али и од нестабилних историјско-политичких услова (Mendras 1986: 253-275; Shanin 1971; Wolf 1971). Сељаштво је учествовањем у тржишту хране ипак пратило комплексан процес постепене декомпозиције традиционално успостављеног, сељачког економског баланса производње и потрошње (Kerblay 1971). Последица такве декомпозиције је то да се у сељаштву постепено формира тржиште – не само као скуп економских, социјалних и интересних односа, већ и као начин мишљења. У сегментима сељаштва којима је тржиште хране било доступно у већој мери (пре свега, села у близини великих градова), аграрно предузетништво, обликовано конкретним социјалистичким контекстом, постало је поље високе акумулације капитала, мада је највећи део тог капитала трансформисан из економског у социјални и симболички (Ковачевић 1985; Матић 2007; cf. Bourdieu 1986).

Процес трансформације сељачке аутаркичне економије у тржишну економију – нарочито интензиван током седамдесетих и осамдесетих година 20. столећа – био је усмерен индивидуалним тежњама, симултано детерминисаним традиционалном руралном културом и искуствима (реалним или митологизованим) из западноевропских капиталистичких држава. Социјалистичка власт је – све док је имала довољно велику моћ – низом позитивноправних прописа спутавала акумулацију развојног капитала и његово улагање у ширење приватног сектора. Такво поступање је било у складу с важећом идеологијом, која није дозвољавала развој приватног предузетништва преко нивоа малих занатских радњи или породичних пољопривредних газдинстава. Социјалистичка идеологија није решавала ни питање великог личног богаћења, иако јој је и оно било антитеза. Међутим, у условима немогућности улагања у економски развој приватног предузетништва не јавља се само трансфер капитала у социјалну и симболичку сферу, већ један значајан део тог капитала прелази у домен ондашње неформалне економије, дакле – тече ван званичних законских прописа, али и ван формалне економске логике. Трансфер капитала у сферу неформалне економије има и једну суптилну последицу, која није лако уочљива све док се не узме у обзир хронолошки претходна идеолошка парадигма у којој је требало, у складу са званичном интерпретацијом Маркових револуционарних идеја, сељаштво претворити у радништво, јер је само оно способно да спроведе социјалистичку револуцију. Претварање сељаштва у радништво кроз низ краткотрајних или дуготрајних процеса (видети нпр. Simić 1973; Митровић 1998; Матић 2005) створило је висок степен

анимозитета према пољопривредном раду, што се потом испољава не само у неселаштву, него и у самом руралном друштву.¹ Последица тог анимозитета, дакле, јесте то да је релативно велики капитал, а свакако велики посматрано из угла недовољно развијене пољопривреде, текао не само од економске ка социјалној и симболичкој сфери, већ је и унутар економске сфере текао од пољопривреде ка другим привредним областима, често ка оним непроизводним. То је посебно уочљиво на почетку првог периода транзиције из социјализма ка либералном капитализму (Ковачевић 2007: 22-23), када селаштво веома мали капитал улаже у пољопривреду, док већина капитала одлази у услужне делатности, некретнине, занатску производњу. Они селаци који су успели да учествовањем на тржишту хране стекну довољно велики капитал, крајем осамдесетих и почетком деведесетих година почели су махом да отварају сеоске продавнице, кафане, неки чак и бензинске пумпе, али је највећи део капитала прешао у урбану средину, где су га појединци опет углавном улагали у отварање продавница, кафана, ресторана за брзу храну, куповину станова ради издавања, а ретко кад у производњу. Удаљавањем капитала од пољопривреде долази до њене суштинске стагнације, затим и до извесне регресије. Тек се на то надовезује широка економска и социјална криза из деведесетих година.

Транзициони процес у Србији почиње средином осамдесетих година прошлог столећа, када се суштински мења дотадашњи систем вредности и када се осетно мења однос међу постојећим интересним групама које, уз појаву нових интересних група, почињу себи да траже повољније социјално-економске позиције. С обзиром на наслеђени либерални карактер социјализма, економски аспект транзиције у Србији надовезује се на постојеће предузетничке подухвате који, с формалном законском легализацијом од краја осамдесетих година, постају све обимнији и интензивнији. Транзициони процес у Србији кренуо је у почетку крупним корацима управо због тога што претходно социјалистичко уређење није санкционисало лично богаћење кроз разне облике предузетништва. За разлику од других европских социјалистичких држава, транзициони процес у Србији (тј. у ондашњој Југославији) био је – на самом почетку – питање општег друштвеног *напредка*, док је у осталим социјалистичким земљама он испрва био питање *слободе*, процес ослобађања од комунизма.

Ковачевић разликује два периода процеса транзиције, који заправо још није завршен (Ковачевић 2007: 22-24). У оквиру првог периода можемо да разликујемо две фазе: од средине осамдесетих до почетка деведесетих и од почетка деведесетих година прошлог столећа до 2001. године, тј. до званичне и формалне промене политичког режима у Србији. Прву фазу, фазу либерализације, углавном одликује висок степен спонтаности, када капитал и

¹ Осим тога, традиционално селаштво је увек свој рад сматрало тешким, напорним, неисплативим и непродуктивним, сврсисходним једино за просту репродукцију живота и базичних ресурса (Simić 1973: 75-76; Митровић 1998: 180-183).

предузетништво – у несналажењу, конфузији и слабој контролисаности политичког естаблишмента, али и у отвореном залагању за економске реформе од стране дела истог тог политичког врха – следе уобичајене социјално-економске законитости, детерминисане конкретним политичко-економским условима и културним контекстом. Друга фаза, фаза девастације, у форми грађанског рата у бившој Југославији, суштински је прожета идејом конфликта. У домену економије се јавља строга контрола капитала и предузетништва од стране уског круга људи у самом политичком врху, окупљених око породице тадашњег председника Србије. У таквим условима остављено је мало слободе само ситном предузетништву, али је и ту акумулација већег капитала била суптилно сузбијана. Тада долази до девастације већине преосталих друштвених предузећа, велике суштинске незапослености, пораста тзв. црне и сиве економије, преливања капитала у руке малих интересних група (cf. Palairt 2001).

У таквој констелацији прилика, у којима, дакле, постоји деценијама изграђиван анимозитет према пољопривредном раду и обиман одлив људи и капитала из пољопривреде, и у парадигми грађанског рата и политичке репресије, у којој се капитал делимично одлива у ратну индустрију и, много више, у руке појединих интересних група, нема много места за аграрно предузетништво. Број оних који су се упустили у аграрно предузетништво веома је мали, а многи од њих нису успели озбиљније да развију свој посао.²

Данашња слика летаргичног шаренила градских тржница и околних улица, слика и даље интензивна, иако је од самог почетка 21. столећа дошло до извесних позитивних политичких и економских промена у глобалном друштву, указује заправо на низ економских контрадикторности и на прилично упорно одржаван субстантивистички приступ, и поред формалног декларисања глобалног друштва за увођење либералног капитализма, и поред тога што се отварају нове могућности за разне предузетничке подухвате.

Испуњеност тржница шароликом робом представља одраз једне од кључних, мада не и најмасовнијих стратегија којима је прибегло урбано становништво како би себи обезбедило егзистенцију, ретко кад ширу од пуког преживљавања. У време изразито неповољних економских околности, дакле – у време девастације многих друштвених предузећа, у време када су многи остали запослени само формално, али су заправо остали без прихода са радних места, бављење једноставном и нископрофитном трговином – најчешће робом сумњивог и лошег квалитета и недефинисаног порекла – представља исход рационалног сналажења које би требало да обезбеди приходе неопходне за задовољавање друштвено прихваћеног сета минимума потреба. Саме тржнице по начину трговања више подсећају на оријенталне базаре (Geertz 1978) него на места на којима се стиче капитал. Посматрано из

² С каквим се препрекама сусреће неко ко се упустио у аграрно предузетништво показао је Наумовић у веома квалитетном и инспиративном раду, у којем прати судбину једног од таквих предузетника: Naumović 2006.

угла формалне економије, једна од кључних карактеристика ове стратегије јесте одсуство развоја, то јест одсуство улагања капитала у проширивање започетог посла. Све се своди на успостављање оног економског биланса који се препознаје као функционалан и задовољавајући.

Али и у оквиру ове стратегије јавља се феномен анимозитета према пољопривреди. Преглед тржница у два града у којима сам спровео истраживање, у Пироту и Књажевцу,³ указује на то да се већина опредељује за трговину одећом, покућством, или електронским производима и индустријски произведеном храном и агрумима, док се мали број њих опредељује за трговину пољопривредним производима, већ се то махом препушта локалном сељаштву, које на тржиште доноси нешто мало пољопривредних артикала које сâмо производи. Узимајући у обзир промену социјално-економских односа, порекло већине урбаног становништва и начин њиховог реаговања (чија је рационалност веома дискутабилна) на кризне околности у којима су се нашли, долазимо до *парадокса* празног или старачког села,⁴ које заправо може да представља велики аграрни потенцијал.

С обзиром на рурално порекло, углавном из околних села, велики број становника градова (можда управо већина) определио се за стратегију ослањања на ресурсе у селу из којег су потекли. Сингерман наводи да разне кооперације, поверење и међусобна зависност имају смисла у контексту у којем су финансијска оскудица, политичка искључивост и непотпуност информација – свакодневна реалност (преузето из: Creed 2000: 347). Иако се Сингерманова констатација конкретно односи на други део света и на другачији културно-историјски контекст, реакције на структурне промене (социјалне, економске, политичке...) у нашим условима генерално су идентичне. Треба имати на уму и то да се на крају 20. stoleћа у Србији јављају услови у основи слични онима које је Сингерман имао на уму, јер се ситуација у том периоду управо и може окарактерисати као финансијска оскудица (хиперинфлација, престанак производње у многим предузећима, пораст незапослености и беспослености итд.), политичка искључивост (монопол власти једне партије) и недоступност информација (манипулација медијима, неразвијене информационе технологије, политички монопол над информацијама, деструктурирана социјална комуникација). Током последње деценије 20. stoleћа, али и почетком 21. stoleћа, пошто је економска ситуација још увек далеко од стабилне и извесне, без намере да се врате у

³ Чак и само летимичан преглед тржница у другим градовима Србије указује на исту ситуацију.

⁴ Под празним селима не подразумевам ненастањена села (мада у Србији има много и таквих), већ она која је напустила већина становника, односно – преко 60 или 70 процената становника. Како су социјални трансформациони процеси у сељачком друштву били такви да су села напуштали најчешће млади људи, пражњење села је пратила и њихова сенилизација, односно – просечна старост становништва тих села најчешће прелази 50 или 60 година. Због тога се термини „празно село“ и „старачко село“ могу у великом броју случајева користити као синоними.

своје село, оставши без готово икаквих прихода у граду, многе градске породице створиле су функционалну економску симбиозу с онима који су остали у селу. Најпре се ради о фамилијарној релацији деца/град – родитељи/село, али има и случајева заснивања интересних коалиција с другим сродницима, или чак и с добрим пријатељима. Принцип функционисања таквих коалиција своди се на једноставну билатералну размену која није строго институционализована, нити је заснована на односима строгог реципроцитета. Они који су у селу производе храну за оне који су у граду, док они који су у граду пружају поједине услуге (у здравству, администрацији и сл.) и помажу у пољопривредном раду онима који су у селу. Успостављање таквих коалиција може се чак посматрати и као универзални одговор на кризну ситуацију у читавој Југоисточној Европи, што потврђују примери не само из Србије, већ и из Румуније, Бугарске, Мађарске итд. (на пример: Stan 2000; Chevalier 2001; Junghaus 2001; Swain 2000).

У чему се састоји поменути парадокс? Први аспект тог парадокса представља не само чињеница да је у развој тих села својевремено улагано доста новца (изградња инфраструктуре, школа, домова културе, увођење модерних агротехничких мера...), већ и низ ставова који живот у тим селима означавају као повољан и пожељан све до недавне прошлости. Ти позитивни ставови углавном се експлицирају у виду неколико идеалтипских исказа: „Некад је било боље“, „Некад се боље живело“, „Некад је било свега“. Такви искази стоје управо у супротности с чињеницом да су та села данас претежно напуштена, те да је у њима преостало старачко становништво.⁵ Други аспект парадокса лежи у самим градовима у којима се, дакле, људи пре одлучују за оне егзистенцијалне стратегије које углавном подржавају постојеће стање и могу се окарактерисати као стагнационе или неразвојне стратегије, те назвати стратегијама таворења. Док се једни опредељују за ситну трговину на локалним тржницама или улици, што се заправо не може назвати предузетништвом, други су у потрази за оскудним радним местима, прихватајући врло неповољне услове рада и ниске зараде. При том, одбојност према транзиционим процесима често је веома високог степена. Чак се може рећи да се у ратном контексту и његовом значењу на крају 20. столећа јавља код многих врста протомитског антиодноса према либералном капитализму, јер нам он долази од оних који су „против нас“. У сваком случају, то су стратегије које искључују било који вид процеса реверсног својевременом масовном напуштању села. У исто време, у градовима је у великој мери заступљена предрасуда да је живот на селу лагодан и стабилан, да се тамо не осећају криза и оскудица.

Уколико опустеле улице, оронуте и напуштене куће, запарложене њиве у празним и старачким селима сагледамо нетенденциозно, без икаквих неоромантичарских ставова, без „националног поноса“, ослањајући се на

⁵ Процес депопулације села разматран је до сада у више наврата. Видети: Simić 1973; Митровић 1998, 251-273; Симоновић 1971; Матић 2005.

конкретне чињенице, онда нисмо далеко од тога да живот у таквим селима окарактеришемо као суморан, авиталан, бесперспективан. У таквим селима, чини се, процес девастације и деаграризације био је прилично делотворан. Данас се таква села пре доживљавају као пасторална слика старца који на пропланку чува неколико разиграних оваца него као дефинисан економски и социјални хабитус. Преостало становништво у празним и старачким селима данас се, више по инерцији, бави пољопривредом чија технологија унеколико представља регресију у односу на период од педесетих до осамдесетих година 20. stoleћа. Ратарска обрада земље сведена је на минимум. Многе њиве су запарложене или претворене у ливаде. Употреба вештачких ђубрива значајно је редукована (многи га и не користе), а исто је и са употребом механизације. Нека домаћинства не користе оплемењено семе и не примењују друга агротехничка средства (пестициди, хербициди и сл.). Гајење поврћа и узгој стоке сведени су на ниво неопходан за сопствене потребе, а евентуални вишкови служе за обезбеђивање новца неопходног за административна давања (порез, рачун за електричну енергију и сл.). У неким селима постоји понеко домаћинство које гаји нешто мало више стоке за иначе нестабилно тржиште, али обим тог узгоја ретко кад прелази десетак грла. У многим селима постоје домаћинства која су активна само током летње сезоне, чији чланови зиму проводе код своје деце у граду, а у пролеће долазе у своје сеоске домове и ту се баве скромним баштованством како би произвели поврће довољно за потребе своје породице. У тим случајевима је мало оних који производе вишкове за локално тржиште, а ако их и производе, то су веома мале количине, чија продаја обезбеђује незнатну количину новца за допуну породичног буџета. Када се произвођачке активности сагледају у целини (узимајући у обзир чак и она села која су ближа градовима и знатно насељенија), увиђа се да је пољопривреда у оквирима традиционалних форми производње, а живот домаћинстава у празним и старачким селима и даље поседује сигнификантан ниво аутаркичности.

Србија на почетку 21. stoleћа излази из политичке и економске кризе и улази у транзициони процес у пуном смислу те речи, у процес трансформације од афункционалног социјализма ка либералном капитализму. Србија формално прихвата западноевропски економски модел и структуру демократских друштава уопште. Након демократских промена, у јесен 2000. године Србија улази у други транзициони период (Ковачевић 2007: 23–24), који карактерише дефинитиван раскид с економијом заснованом на друштвеној својини – дакле, приватизација својине уопште и потпуни прелазак капитала у приватно власништво, формалноправно стварање повољних услова за привредни развој. У таквим условима је предузетништво један од пожељних економских облика. И сама савремена Западна Европа већ од последње четвртине 20. stoleћа постаје свесна да економску будућност не треба тражити једино у развоју такозване велике индустрије и великих индустријских концерна, већ и у малом и средњем предузетништву које је у стању да запосли велики број радника, које је инкорпорирано у модел демократске политичке организације и с разним другим аспектима социјалне

структуре чини прилично стабилну целину. Један од битних аспеката таквог економског организовања је и у томе што отклања висок степен отуђености карактеристичан за велике индустријске системе. Друго битно својство му је висок ниво економске флексибилности. Мало и средње предузетништво се првенствено ослања на породично пословање, на активности породичних фирми с већим или мањим бројем додатно запослених, који такође могу потицати из ширег круга сродника и који, како се рецимо испоставило у Италији (Creed 2000: 346), значајно доприносе флексибилности предузећа. Како и Србија званично подржава развој малих и средњих предузетника, сходно европским искуствима, треба очекивати развој породичних предузећа, нарочито у аграрном предузетништву за које се верује да ће се хронолошки, функционално и структурно надовезати на пољопривредну производњу у сељачким породичним домаћинствима.

Декларативна подршка аграрном предузетништву у великој мери полази од тога да се пољопривредни услови у великом делу Србије могу сматрати повољним, а у појединим областима и веома повољним, не мислећи само на обрадиво земљиште, него и на природне ресурсе неопходне за друге сегменте пољопривреде (Секторске анализе 2004). Области у којима се налазе празна и старачка села, због својевремене масовне депопулације и деаграризације и чак због делимичне регресије пољопривредне производње, стекле су једно веома битно својство које је у потпуности сагласно са савременим трендовима пољопривредне производње у читавој Европи. Ради се о тренду органске производње хране, дакле – хране произведене у таквим природним условима у којима је интервенција агротехничким мерама – за које се испоставило да нису добре за здравље људи, иако могу драстично да повећају приносе – минимална или никаква. Одсуство употребе разних агротехничких средстава, превасходно хемијских, постепени делимични или потпуни престанак употребе вештачких ђубрива (уз прелазак на употребу стајског ђубрива) и слично, довели су до тога да се пољопривредни ресурси у тим областима могу сматрати интактним, те стога више него пожељним управо за органску пољопривреду и производњу здраве хране, али и за бављење конвенционалном пољопривредом, онако како то у појединим областима природни услови омогућавају.

Република Србија у Стратегији развоја пољопривреде Србије (Стратегија 2005) у потпуности прихвата европска начела структурирања и развоја пољопривреде што подразумева не само регулисање већ и поспешивање приватног пољопривредног предузетништва, укључујући и предузетништво у области органске пољопривреде. Једна од добрих страна те стратегије јесте то што узима у обзир дато стање у Србији и подразумева трансформацију сељака у произвођаче хране који у потпуности учествују на тржишту. У Стратегији се износи званични став да највећу пажњу треба усмерити на комерцијална породична газдинства и да треба поспешити развој таквих газдинстава, јер она имају велики потенцијал, док се, с друге стране, јасно износи став да тзв. мешовита сеоска домаћинства немају светлу перспективу. У Стратегији се износи и став да треба створити услове за

опстанак млађе руралне популације, а механизми за то су у самој чињеници да пољопривредно предузетништво треба да обезбеди довољно високе приходе, који би омогућили стварање повољних општих услова за живот у селу, односно омогућили елиминисање кључних разлика између услова удобности живота у урбаној и руралној средини.

Наспрам појединих, објективно повољних услова и пожељних природних ресурса, те декларативног залагања глобалног друштва за развој аграрног предузетништва, стоји једна готово потпуно супротна сцена, која и даље приказује опустеле сеоске путеве – на једној страни – и летаргично шаренило тржница у оближњим градовима – на другој страни. Кључна антрополошка идеја која се појављује у овом тренутку јесте разматрање фактора који утичу на то да већина, пре свега, урбане, али делом и руралне популације упорно тежи да одржи постојеће стање, стање које сами експлицитно перципирају као неповољно. Конкретни подаци добијени током истраживања у Књажевцу и Пироту јасно показују да се један број оних који су остали без стабилних извора прихода јесте упустио у предузетничке воде, али је такође јасно да већина то није учинила. Поврх тога, аграрно предузетништво занемарљиво је малог обима, како по броју предузетника, тако и по обиму производње и оствареног профита.

Општи принципи теорије рационалног избора указују на то да се појединци или интересне групе увек радије опредељују за онај подухват у чију су извесност и карактер исхода најсигурнији. Одсуство обимнијег аграрног предузетништва онда указује на то да потенцијални аграрни предузетници нису сигурни у исход таквог подухвата. Ситуација затечена у селима у околини Пирота и Књажевца – а то је управо изражено одсуство аграрног предузетништва и одсуство тенденције да се оно у скорој будућности развија, и поред општеприхваћеног става да поједини облици пољопривредне производње могу да буду веома профитабилни⁶ – заправо указује на то да свако ко би се упустио у аграрно предузетништво не узима у обзир само формалну економску калкулацију, већ и низ других чињеница које често нису релевантне. Детерминанте недовољне развијености аграрног предузетништва леже у два широка сета фактора, који су оквир за формирање доминантног начина мишљења и става према искључиво тржишно оријентисаној пољопривредној производњи:

- 1) Објективни и когнитивни фактори који долазе из рецидива традиционалног сељачког друштва и његове интерпретације новоформираног урбаног начина живота (приврженост породици и аморални фамилијаризам, однос према пољопривредном раду, социјални односи унутар локалне заједнице, однос према образовању и однос према ономе што долази „споља“ ...);

⁶ Из разговора које сам водио с испитаницима јасно се потврђује такав став. Међу подухвате који се сматрају нарочито исплативим испитаници најчешће убрајају гајење пужева, наменско гајење лековитог биља или цвећа, гајење пчела, качкаваљство итд.

- 2) Објективни и когнитивни фактори који долазе „одозго“, из глобалног друштва, и на које појединац не може да утиче реевалуацијом сопствених ставова и схватања (инвестициони капитал, аграрно и менаџерско образовање, технологија, однос према пољопривреди и подржавање дистинкције рурално–урбано, хедонистички стил живота као мотив, однос према предузетништву...).

Селаштво се кроз историју увек манифестовало не само као засебна социјална група, већ и као општи образац друштвеног живота (Shanin 1971: 245), образац који је у великој мери успостављен сходно својствима селачке економије. Једно од својстава које јасно дистанцира селачку од тржишне економије јесте нераздвојивост чисто економске сфере живота од остатка социјалног система, одсуство економског индивидуализма и превасходно социјални начин мишљења који економску калкулацију ставља у други план. Селаштво у Србији то испољава кроз велику приврженост породици, односно – кроз постављање породице као структурног оквира било које економске активности (Barić 1967). У случају аморалног фамилијаризма⁷ – који истовремено представља и тежњу и захтев – подразумева се намера да се у било који економски однос укључују прво сродници, чак и када они не испољавају способности за успешно предузетништво или су лоши радници. Пред оним ко је и започео бављење предузетништвом поставља се захтев да у своје пословање укључи ближе или даље сроднике, где је само сродство критеријум за сарадњу, а не радне способности. Тада се фамилијаризам испољава као фактор пословне крутости предузетништва, а не као поменути фактор флексибилности. С друге стране, фамилијаризам би – као веза између оних који су остали у селу и поседују пољопривредне ресурсе и оних који су у граду и поседују информације, а имају и приступ глобалним ресурсима (инвестиционом капиталу и модерним технологијама производње и одлучивања...) – могао бити основа управо за аграрно предузетништво, онда када су те везе модификоване и прилагођене професионалним економским односима.

Село је социјална средина у којој „свако познаје свакога“ и свако зна шта други раде (Mendras 1986: 109-116), иако не мора нужно са свима у селу да има изграђене чврсте друштвене везе. У празним и старачким селима, иако је број социјалних контаката мањи, много је очигледније шта други раде, при чему се принцип да свако познаје свакога и даље у извесној мери користи као средство социјалне контроле сеоске заједнице. Успостављени механизми за уравнотежење социјалне стратификације могу бити мотивациони, али и репресивни, што се опет јавља као препрека за локално предузетништво. С

⁷ Појам аморалног фамилијаризма уводи Банфилд и посматра га као практични морал. Временом је значење појма аморалног фамилијаризма постало веома широко, али – осим осталих својстава – он недвосмислено инкорпорира и дистинкцију *ми:други* и подразумева недоследно прихватање вишеструких критеријума који омогућавају да се припадници сопствене сродничке групе или они с којима су изграђене чврсте социјалне везе постављају у повољнији положај у односу на друге.

друге стране, ипак, мали број становника у селу значи и немогућност обезбеђивања изразите социјалне контроле, која би директно спутавала предузетништво. Али каква год да је контрола у питању, она учествује у генерисању такве когнитивне оријентације у којој појединац, који је још увек њоме усмерен, не налази много мотива за било какав обимнији подухват.

Почетак бављења неким послом у сопственом селу, за оне који су раније прешли да живе у граду или за њихове потомке, доживљава се у селу као повратак и, самим тим, као неуспех у граду, што је у супротности с раније изграђеним и дуго одржаваним императивом живљења у граду по сваку цену. Евалуација сопственог рада у сељаштву не иде у прилог аграрном предузетништву. Сељаштво свој рад схвата као напоран и не много продуктиван, иако је јасно да аутаркично бављење пољопривредом, прилагођено природним репродуктивним циклусима, подразумева не превелик број радних дана, а посебно не велики број дана напорног рада (Митровић 1998: 180-183). Поврх тога, током друге половине 20. столећа појачани су такви социјални услови у којима се пољопривредни рад сматра мање вредним, чак и понижавајућим. Повратак у село доживљава се као неки вид регресије сопственог социјалног статуса. Теза о неуспеху пре делује као мотив да се остане у граду по сваку цену него да се започне било каква производна активност у селу.

На то се надовезује и општи начин мишљења сељаштва, који је у великој мери детерминисан чињеницом да је оно увек било *part society* (Redfield 1969: 23-39; Mendras 1986: 27-35), односно – увек у јасној дистинкцији у односу на глобално друштво. Такав међусобни однос, који укључује низ административних и економских обавеза сељаштва према глобалном друштву (држави), али и обрнуто (Wolf 1966: 9-11; Митровић 1998: 188 и даље), временом је код сељаштва створио посебан однос који у великој мери подразумева висок ниво зависности од глобалног друштва. Такво схватање сељаштва је нарочито подржавано у време социјалистичког уређења, што је у тадашњој идеологизованој државној управи било схватано као политичка контрола над сељаштвом, али се данас испољава као непрестани захтев да држава (неко други, уопште) решава појединачне проблеме људи, без много намера да и сами предузму нешто у сопствену корист. Због тога није редак став да је држава та која треба да обезбеди апсолутно све услове за бављење пољопривредним предузетништвом, или да држава чак треба да створи пољопривредна предузећа, како би људи у њима учествовали као обични радници, а не као предузимљиви појединци.

Рурални економски процеси из седамдесетих и осамдесетих година указују на то да је сељаштво у Србији ипак спремно и способно да се временом трансформише у индустријског произвођача хране, онда када оно то препозна као нешто пожељно и друштвено прихватљиво. Али док су тада из глобалног друштва долазили једни спутавајући фактори, данас су они другачији, а с декларативним залагањем за транзиционе процесе стварају у сељаштву специфичну контроверзу, коју сељаштво и потенцијални

пољопривредни предузетници у граду тумаче као несигурност и неизвесност, што је иначе увек било велика претња у бављењу пољопривредом.

Затечено стање у празним/старачким селима подразумева, дакле, извесне објективне околности које не иду на руку било чему, па самим тим ни предузетништву. Ту, пре свега, мислим на неразвијену инфраструктуру, раније изграђену а сада запуштену, као и на непостојање намере да се настави с даљом изградњом инфраструктуре. У свакодневици то значи да би се сваки потенцијални предузетник сусретао с конкретним практичним проблемима, као што су отежан транспорт, немогућност обезбеђивања довољно енергије или питке воде, немогућност комуникације итд. На то се надовезује и чињеница да деценијама није улагано у појединачна домаћинства, а тамо где је улагања ипак било, она су у сагласности с конвенционалним сељачким приступом пољопривредној производњи. Било који повратак у село и започињање тржишне пољопривредне производње подразумева стога не само улагање у саму производњу, већ и улагање у микроинфраструктуру појединачних домаћинстава, без обзира на то да ли се ради о стамбеним или привредним зградама, водоводу, електричној енергији и сл.

Битан моменат у започињању сваког предузетништва, па и оног пољопривредног, јесте обезбеђивање инвестиционог капитала. Јавни став државе да треба поспешивати улагање у пољопривреду често нема свој конкретан одзив. И поред разних субвенција и других заштитних мера, постојећа тржишно оријентисана производња хране није у могућности да произвођачима обезбеди економску калкулацију која би осигурала већи профит. Пољопривредни кредити су још увек скупи, одобравају се под не нарочито повољним условима и, што није небитно, малог су обима, тако да је укупан капитал који улази у пољопривредну производњу веома мали у поређењу с другим гранама економије. Други облици подршке аграрним предузетницима – посебно онима који би требало да тек отпочну производњу – као што је економски и интересно утемељено и позитивним прописима регулисано задругарство, или јефтина/бесплатна стручна помоћ, и даље су недовољни. За подршку глобалног друштва пре се може рећи да је фрагментарна, но да је системска и свеобухватна.

Мали обим стручне помоћи указује заправо на велику неопходност квалитетног пољопривредног образовања, које тек у новије време подразумева стицање обимнијих практичних знања. Сем тога, стечена знања у веома малој мери укључују управљачке и организационе вештине, што представља велико ограничење приликом започињања сопственог аграрног предузетништва, јер је потенцијалним предузетницима потребан један складан спој применљивог аграрног и менаџерског образовања.

Наведене кључне околности и, свакако, низ специфичних фактора који могу да се разликују од једног до другог локуса учествују у комплексном процесу доношења одлука и прављења сопствених или прихватања конвенционалних стратегија. Анализа релевантних фактора показује да је неопходно

постојање неколико круцијалних услова за успешно бављење аграрним предузетништвом:

- 1) поседовање пољопривредних ресурса у обиму довољно великом да задовољи критеријуме профитабилне производње;
- 2) поседовање инвестиционог капитала;
- 3) поседовање пољопривредних технологија;
- 4) поседовање пољопривредних и менаџерских знања.

Сходно историјском и социјалном наслеђу, број појединаца који поседују сва четири услова бива занемарљиво мали. С обзиром на масовне миграције сеоског становништва у градове, највише је оних који поседују одговарајуће пољопривредне ресурсе. С друге стране, број оних који поседују инвестициони капитал и одговарајућа знања веома је мали.

Приликом рационалног доношења одлука, у датим околностима економске оскудице најчешће се полази од чињенице да ли постоје наведени услови, односно – да ли се они накнадно могу створити. У процес одлучивања улази и величина економске, али и социјалне награде за уложени труд, тј. претпостављени остварени профит који би омогућио задовољавање егзистенцијалних и симболичких потреба, при чему се у савременом српском предузетништву као кључна преференца поставља социјална емфаза (cf. Ердеи 2005⁸). Приликом опредељивања за пољопривредно предузетништво битну улогу игра и постојање (мада чешће непостојање) устаљених механизма за редукцију ризика и неизвесности, који у сељаштву имају веома битну улогу у формирању начина мишљења. Важан фактор, када говоримо о неизвесности, а који није директно везан ни за сељаштво ни за глобално друштво, јесте несигурност проузрокована непоседовањем релевантних знања и информација, било искуствених, било стечених у оквиру неког облика формалног образовања. Мада, глобално друштво јесте оно које може директно да утиче на решавање тог проблема тако што ће на погодан и прихватљив начин понудити сва до сада акумулирана знања, односно – организовати мрежу размене постојећих знања.

Процес доношења економских одлука усмерен је у великој мери ставовима глобалног друштва. Оно је можда најмање учинило управо у домену отклањања неизвесности, или се чак може сматрати генератором неизвесности. Већина појединаца који су се прелиминарно определили за аграрно предузетништво најчешће већ поседује одговарајуће пољопривредне

⁸ Иако се овај рад Илдико Ердеи не бави социјалном емфазом у оном смислу у којем то чини, на пример, Ковачевић када расправља о монументалним гробницама, наводим га због тога што се односи на конкретне случајеве из области у којима сам спровео истраживање. Надаље, рад Илдико Ердеи указује на то да се о социјалној емфазу може расправљати вишестрано, а не само у материјалистичком смислу, као и на то да полазиште социјалне емфазе не мора да буде само у некоме ко жели да истакне свој социјални статус, већ може да пође и од локалне заједнице ка таквом појединцу, где социјално окружење гради етички однос према појединцу који се истиче својим богатством.

ресурсе, односно, управо је поседовање тих ресурса најчешћи повод опредељивања за аграрно предузетништво. Поврх тога, потрудили су се и да обезбеде неопходне информације о инвестиционом капиталу и другим аспектима сопственог подухвата, и њихова одлука је добро контролисана све док је у домену личног, али постаје нестабилна онда када се увиди да глобално друштво, чији је то задатак, није у стању да обезбеди извесност тржишта на којем треба учествовати. Глобално друштво, с друге стране, отворено износи став да је сваки пољопривредни предузетник препуштен сам себи, односно неизвесности тржишта (Стратегија 2005: 3, и даље). Управо такав став, снажно појачан непосредним искуством, које не само да говори о нестабилности тржишта, већ сведочи и о његовој лошој уређености и појави изразито непожељних тржишних фактора (монопол, „маказе цена“, корупција, толерисање нелегалног протока робе и услуга и сл.), утиче на то да се пољопривредно предузетништво избегава зато што су гаранције успеха изузетно мале. Сваки рационални предузетник, који је себи као преференцу поставио успех у стварању профита, не треба да улази у тржишну утакмицу ослањајући се на срећу. Сем тога, рационални предузетници би увек требало да разликују неизвесност од ризика. Код ризика је вероватноћа везана за познат исход, док су код неизвесности непознати и могући исходи и њихове вероватноће (Gudeman 2006: 9). Аграрни предузетници су углавном свесни ризика, које најчешће везују за природне услове и опште стање цена на тржишту, али због неизвесности и несигурности многи од њих дуго избегавају улагање у развој, јер им се због непознатости исхода чини да је такво улагање непрофитабилно, понекад и бесмислено. Чак ни поседовање иницијалног капитала, одговарајућих ресурса и високог нивоа неопходних знања није још увек довољна гаранција за успех (cf. Naumović 2006).

Свеукупно посматрано, због постојања неповољних услова које је створило глобално друштво, због неповољног искуственог става и због начина мишљења који своје корене и даље у одређеној мери има у сељачком друштву и његовом погледу на свет, стратегија која подразумева враћање или одлазак на село и бављење аграрним предузетништвом још увек стоји у запећку, без обзира на огроман потенцијал који такав подухват има. Не може се рећи да аграрног предузетништва уопште нема. Има га, али се оно још увек јавља као један социјално-економски конструкт који готово перверзно прати најопштије принципе либералног капитализма.

Литература

- Barić, Lorraine 1967: *Traditional Groups and New Economic Opportunities in Rural Yugoslavia*. У: Raymond Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications, 253-278.
- Bourdieu, Pierre 1986: *The Forms of Capital*. У: John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 241-258.

- Wolf, Eric R. 1966: *Peasants*. New Jersey: Prentice – Hall.
- Wolf, Eric R. 1971: *On Peasant Rebelions*. У: Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books, 264-273.
- Вукосављевић, Сретен 1983: *Историја сељачког друштва* III, Социологија сељачких радова. Београд: Српска академија наука и уметности, Посебна издања DXLVIII.
- Gertz, Clifford 1978: *The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing*. *Economics and Anthropology* 68 (2), 28-32.
- Gudeman, Stephen 2006: *Trade's Reason*. Working Paper 81. Halle / Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Ердеи, Илдико 2005: *Богатство у транзицији – концептуализација богатства на примеру два књажевачка предузетника*. У: Сенка Ковач (ур.), Проблеми културног идентитета становништва Србије. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду
- Junghaus, Trenholme 2001: *Marketing Selves: Constructing Civil Society and Selfhood in Post-Socialist Hungary*. *Critique of Anthropology* 21 (4), 383-400.
- Kerblay, Basile 1971: *Chayanov and the Theory of Peasantry as a Specific Type of Economy*. У: Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books, 150-160.
- Ковачевић, Иван 1985: *Социјално-емфатичка функција монументалних гробница*. Етнолошке свеске VI, 81-87.
- Ковачевић, Иван 2007: *Антропологија транзиције*. Београд: Српски ганеалогски центар.
- Creed, Gerald W. 2000: „*Family Values“ and Domestic Economies*. *Annual Review of Anthropology* 29, 329-355.
- Лутовац, Милисав В. 1962а: *Преображавање насеља и привреде у околини Београда*. Зборник радова Етнографског института САНУ 4, 149-163.
- Lutovac, Milisav V. 1962b: *Prigradska poljoprivreda Beograda*. *Zbornik radova Geografskog instituta* 18, 155–172.
- Lutovac, Milisav V. 1975: *Prigradska sela*. *Etnološki pregled* 13, 131-136.
- Matić, Miloš 2005: *Urban Economics in a Rural Manner: Family Economizing in Some Socialist Serbian Cities*. *Ethnologia Balkanica* 9, 131-149.
- Матић, Милош 2007: *Приватно предузетништво у савременој Србији: Концепт руралне економије као модел мишљења у савременом предузетништву*. *Антропологија* 3, 86-96.

- Mendras, Henri 1986: *Seljačka društva*. Zagreb: Globus.
- Митровић, Милован 1998: *Социологија села*. Београд: Социолошко друштво Србије.
- Naumović, Slobodan 2006: *On the heaviness of feathers, or what has culture got to do with the failure to establish an organic poultry production business in contemporary Serbia?*. Етноантрополошки проблеми, н. с. 1 (1), 103-124.
- Palairret, Michael 2001: *The Economic Consequences of Slobodan Milošević. Europe-Asia Studies* 53 (6), 903-919.
- Retfield, Robert 1969: *Peasant Society and Culture*. Chicago&London: The University of Chicago Press
- Секторске анализе 2004: Министарство пољопривреде, шумарства и водопривреде.
- Swain, Nigel 2000: *The Rural transition in Post-Socialist Central Europe and Balkans*. Working Paper 9. Halle / Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Simić, Andrei 1973: *The Peasant Urbanites: A Study of Rural-Urban Mobility in Serbia*. New York: Seminar Press.
- Симоновић, Драгољуб 1971: *Трансфер југословенских сељака у раднике – послератни рурални егзодус*. Београд.
- Stan, Sabina 2000: *What's in a Pig? "State", "Market" and Process in Private Pig Production and Consumption in Romania*. *Dialectical Anthropology* 25, 151-160.
- Стратегија 2005: *Стратегија развоја пољопривреде Србије*. Министарство пољопривреде, шумарства и водопривреде.
- Shanin, Teodor 1971: *Peasantry as a Political Factor*. Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books, 238-263.
- Chevalier, Sophie 2001: *Spheres of Exchange in the Bulgarian Transition*. Working Paper 24. Halle / Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Miloš Matić

An Abandoned Village: New Economic Possibilities or Languishing in Cites

The contemporary Serbian demographic data reveal a number of abandoned rural areas, inhabited if any by an older generation, in favor of migrations and settlement in towns and cities. This state of the affairs is the consequence of modernization, ideological and migratory processes started in the second half of the 20th century. Today, these rural areas, inhabited by old people, are on the margins of the main social processes. However, even these “abandoned” and de-populated areas could provide modern and profitable solutions for revitalization of agriculture, such as organic agriculture. Yet, very few decide to engage in agriculture as a main subsistence, in spite the state’s support. The key determinants are an inability of the still traditional rural population way of thinking to accept inevitable modern changes and needs, and their interpretation of the newly formed urban way of life. There are also contributing influences from global society, where an individual has little or no sayings at all. In spite of the possible potential, the revitalization of agriculture and return migrations toward rural areas are still in its infancy due to these factors.

Key words:

village economy,
abandoned village
households, agricultural
production, organic
agriculture, revitalization,
rational thinking

Софија Милорадовић
Институт за српски језик САНУ

Једно могуће читање Петријиног венца

или књижевно дело као етнодијалекатски текст

У раду се указује на могућност ишчитавања књижевног дела као етнодијалекатског текста, те његовог коришћења као етнолингвистичког извора, а што се поткрепљује подацима и ставовима садржаним у прилозима припадника српске етнолингвистичке школе. Ову могућност нуди најзначајније литерарно остварење Драгослава Михаиловића – *Петријин венац*.

*Остала је Петрија са ореолом око главе
да се благо смеши, да нас греје и опомиње
и да помало плаче, за собом и за нама.*

В. Јеротић

Када сам завршио читање романа Драгослава Михаиловића *Петријин венац*, десило ми се нешто што ми се дешавало само изузетно у прошлости, и то после читања романа, можда неколико пута, после виђења три, четири филма, који пут пред нечијим сликарским платном или после слушања музике коју волим, а која је била изведена на неки потпуно нов, мени непознат начин. Силно сам зажелио, као оно у најлепшем добу младалаштва, да постанем бољи, човечнији и племенитији, да заборавим све што сам научио и са чиме, што би рекао Хамлет, само „изгледам“, па да у мени остане и прозбори само оно што јесте, а не што се има, оно што дамара у крвним сликовима тела, а не само узалудно асоцира по можданим синапсама. И осетио сам још нешто, јако и неодољиво. Да са неким разговарам о Петрији и о свему што је било у њеном животу...“ (Најлепши есеји 2002: 316).

Кључне речи:

роман *Петријин венац*,
етнодијалекатски текст,
теренски запис,
информатор, садржински
и формални план

Ова потреба о којој говори В. Јеротић, потреба да се са неким подели промишљање или расплитање Петријиног животног венца, походила ме је у више наврата. Но ово је други пут да јој нисам одолела, да се није исцрпла у разговорима с пријатељима. Први пут сам написала рад којим сам покушала да осветлим један сегмент граматичке структуре косовско-ресавског говора,

сегмент синтаксе падежа, задржавајући се на употреби генитива. Тада сам у закључку написала: „Попут свих нас, и Драгослав Михаиловић је из детињства, из родне Ћуприје и мајчиног Сења понео у живот и завежљај сећања, слика и речи“ (Ракић 1996: 207). Изгледа као да писац идући кроз живот „ништа од свега онога што чини матерњи дијалекат није из тог завежљаја изгубио“ (Исто, 208). И сада ми се чини, једнако као што ми се и тада, пре више од десет година чинило, да подвлачење падежних облика различитим бојама на страницама једног књижевног дела представља чин скрнављења уметности, мрцварења изванредног романа. Ипак, оправдање за овакву вивисекцију једног уметничког дела нашла сам у могућности да укажем на то да *Петријин венац*, поред несумњиво високог уметничког домета, поседује још неке квалитете, значајне за филологе,¹ и не само за њих.

I

Овога пута покушаћу да усмерим пажњу на још један, посве нов угао из кога се може осмотрити књижевно дело, односно, на још један могући начин његовог ишчитавања. Прецизније речено, етнолингвистика је област која из помињаног капиталног остварења Драгослава Михаиловића може црпсти веома корисну грађу. Наравно, и нека друга књижевна дела, и то не искључиво она писана у дијалекту, могу бити користан етнолингвистички извор, као што и *Петријин венац* вероватно нуди и етнологима и етнолингвистима далеко више могућности за прављење поређења и извођење закључака него што ћу овом приликом навести.

Новелистички роман *Петријин венац*, аутора Драгослава Михаиловића, објављен 1975. године, представља једно од највреднијих дела савремене српске књижевности. Косовско-ресавски дијалекатски тип налази се у основици *Петријиног венца*, односно, у основици идиома главне јунакиње, којој је додељена улога приповедача сопствене тегобне животне приче. Свесно приклањање писца локалним говорним особинама Ћупријског Поморавља допринело је изузетној уверљивости и непатворености ликова, збивања и средине у којој ти ликови обитавају: „У њему једна проста жена прича, дијалектом богатог и сложеног језика, у првом лицу, од почетка до краја свој живот“ (Најлепши есеји 2002: 317-318). И управо чињеница да су појединачне теме у оквиру исповести главне јунакиње везане за рурални начин живота и за све оно што игра важну улогу у свакодневној пракси, те употреба језичких елемената ван књижевне норме, довели су до могућности да се ово књижевно дело осмотри као етнодијалекатски текст.

¹ Значајан прилог свраћању пажње филолога на литерарна остварења која доносе богату и поуздану дијалекатску грађу дао је А. Пецо својим радом под називом *Стеван Сремац као дијалектолог* (Асим Пецо, *Стеван Сремац као дијалектолог*, Јужнословенски филолог LI, Београд 1995, 247-265).

У етнолингвистици се термином *етнодијалекатски текст* означава материјал који истраживач прибави на терену користећи етнолингвистички методолошки приступ (Сикимић 2002: 30). Етнодијалекатски текст служи, даље, као извор за етнолингвистичка проучавања. Овде је пак реч о једној нарочитој врсти етнодијалекатског текста, „уведеног“ у савремено књижевно дело, те о једном нарочитом, управо – фиктивном, етнолингвистичком информатору. Одредница *етно* овде није усмерена на специфичан методолошки приступ у прикупљању података, већ је њоме атрибуирана сама садржина књижевног текста. У вези с тим, може се размотрити оправданост прихватања јунака књижевног дела као (специфичног) етнолингвистичког информатора, односно – релевантност књижевног дела као равноправног етнолингвистичког извора,² имајући, пре свега, у виду различитост тзв. ситуационог контекста теренског записа и књижевног дела писаног дијалектом.

II

„Људи су се и некада и сада делили на добре и зле, беле и црне, голубове и јастребове, проклете и благословене, а ја бих радије поделио људе на оне који су имали Петрију и оне који је нису имали“ (Најлепши есеји 2002: 320). Сваки дијалектолог/етнолог/етнолингвиста морао је током свог теренског рада срести барем једну *Петрију* у српским селима, у њиховим горњим и доњим ма(ха)лама. Тако се овај информатор (јунак књижевног дела) може назвати фиктивним само утолико што је неопходна помоћ наше фикције како бисмо га *оличили*. Најпре, Петрија пружа „репрезентативан узорак истраживаног језика“. Разлог можемо пронаћи већ у Михаиловићевом литерарном избору главног лика (приповедача = информатора), јер је тај избор учињен као да су слеђена упутства из писма које испитивачи народних говора понесу приликом поласка на терен: „Молимо вас да именованом стручњаку укажете потребну помоћ, пре свега око остваривања контакта са лицима која најбоље чувају старински народни говор. Поуздани информатори наћи ће се међу старијим и мање писменим становништвом, нарочито међу старијим женама...“ Потом, Петрија и по многим другим својим особинама

² Пишући о фолклорним елементима у књижевном делу Стевана Сремца, Б. Сикимић је навела да „етнолингвистички приступ књижевном делу подразумева интегрално фолклорно читање писца и даље израду одговарајућег фолклорног инвентара. (...) Књижевно дело се тако у етнолингвистици може прихватити као равноправни фолклорни и етнографски извор“ (Биљана Сикимић, *Фолклорни елементи у делу Стевана Сремца*, Књижевно дело Стевана Сремца – ново читање, Зборник радова са научне конференције одржане у Нишу 15. и 16. новембра 1996, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета, Ниш 1997, 22). Такође, Б. Сикимић овде иницира и израду „речника једног писца или целог књижевног периода“ (исто, 22), што би се засигурно показало као сврсисходно управо у случају романа какав је *Петријин венац*.

представља оличење онога што истраживачи подразумевају под *адекватним* или *компетентним информатором*: предусретљива је и разговорљива, изворни је говорник – носилац дијалекатског идиома, доброг је памћења, отресита је и – што је посебно важно за етнолингвисте и етнологе – она добро познаје народну традицију, тј. духовну културу домицилног становништва – обичаје, обреде и веровања.³ Заправо, она кроз читав свој живот живи ту традицију, она поштује чини као позитивна правила и табуе као негативна правила, она не сумња у то да непоштовање/кршење традиционалних правила има за логичну последицу – казну, или барем опомену. Свакако, та казна/опомена је виша правда, о њој се не расправља. „Иако више паганин него хришћанин, много више сујеверна него верна, Петрија се придржава неких унутарњих закона савести за које би човек, када њу слуша и гледа, рекао да су од паметира у човековом срцу записани“ (Исто, 321).

Међутим, фиктивни информатор не може бити атрибуиран перцептивношћу, јер се у таквом случају подразумева „неспособност“ (управо – немогућност) примања спољних утисака. С друге стране, опет, то му омогућава да себи прибави предзнак *идеалан*, будући да информатор са којим се сусрећемо на терену може бити и под утицајем неких знања која је стекао, под утицајем наученог, али и проживљеног – позитивних и негативних искустава, наталожених емоција, убеђења и предубеђења.

Наизглед, Петрија је идеалан информатор и из још барем једног разлога. То је информатор коме не требају питања и потпитања, чији монолог тече без уздисаја и дугих, речитих ћутања када се подсећање везује за нешто трауматично. Без распитивања о месту порекла, брачном статусу, броју деце испитивача. Без редовног питања: *А како је тамо, у Београду? Мора да је велика скупоћа?* Такође, и без прекидања због комшије који дозива испред капије ради договора око неких пољских радова, због живине којој треба да се *баци*, због неколико кофа воде из бунара *ел се мора полева градина*. А опет, срећом, на самом крају нарушена је представа о идеалном информатору. Петрија се лагано враћа у стварни живот, у свакодневицу, међу своје домаћичке обавезе: *Мој домазлук ме доле чека, сигурно ми се чуди ди сам до ово добо. Кокошке треба у кокошарник да запнем, прасе да нараним, мачкама млеко да сипем. Не смем ја њи да заборавим* (Михаиловић 1990: 405). А испитивач, читајући ове редове, евоцира добро познати тренутак када се разговор са информатором прекида на неодређено време, најчешће до сутрашњег дана и поновног сусрета. До задовољног израза лица због препознатог значаја посла у који је наш домаћин ненадано увучен и речи у сусретању: *Ноћас кад сам легла, паде ми на (у)м оно што смо запричале. У, ге баш тај реч да заборавим, ал, реко, ћу ти кажем јутре*.

³ О избору компетентног информатора са дијалектолошког и етнолингвистичког аспекта в. Биљана Сикимич, *От диалектног к этнодиалектному тексту*, Вопросы региональной лингвистики, Волгоград 2002, 31.

III

Када је у питању категорија *контекста*, предвидљиво је друкчија нејезичка реалност у којој функционишу елементи једног књижевног дела од оне у којој се остварују елементи једног теренског записа. Предвидљиво је друкчији *ситуациони контекст*, дефинисан тако да „обухвата *целокупну* нејезичку подлогу текста или исказа, укључујући непосредну ситуацију у којој се он користи, и свест говорника и слушаоца о ономе што је раније речено и о свим релевантним спољним веровањима или пресупозицијама“ (Кристал 1988: 129). Међутим, можда се управо овакво књижевно дело може у својој целини формулисати и као некакав контекстуални план (горепомињана *подлога*) на коме се одиграва изговорено, као специфичан контекстуални оквир у који се смешта проживљено.

И за *Петријин венац* и за етнодијалекатски теренски запис може се везати категорија *дискурса* као збира више исказа у функцији препознатљивог говорног догађаја. Истраживач може обавити рашчлањавање, тј. сегментирање и теренског записа и књижевног дела на *говорне догађаје*, с тим што писац то већ учини на извешан начин и у извесној мери кроз поглавља. Могло би се рећи да поглавља, као најкрупнији сегменти, представљају први ниво сегментације целокупног књижевног текста. Такво интратекстуално уређење, где у следећем нивоу сегментације долазе и мање тематске целине, писац осмишљава у потпуности, често следећи и одређене литерарне закономерности, док теренски истраживач може да иницира говорне догађаје само донекле, усмеравајући у извесној (потребној) мери ток разговора са информатором. Међутим, тзв. универзум дискурса (*universe of discourse*) – „сви они предмети, теме, ситуације итд. на које се упућује у оквиру одређеног говорног догађаја“ (Исто, 51) – може бити истоветан у одређеним сегментима књижевног дела овога типа и у одређеном етнодијалекатском тексту забележеном у теренским условима.

Добру илустрацију претходно реченог може представљати поређење дела текста из романа *Петријин венац* и аудио записа из Чепура (село у Параћинском Поморављу), забележеног половином деведесетих година 20. века, који сведочи о начину порађања жене на селу и, у вези с тим, о односу снахе и свекрве:

Чекам ја сад у ону њиву да ме бар свекрва, кад ме већ муж не види, нешто приупита. Жена је, и она се порађала. Зна како то иде. А она све види, ал ништа неће да зна. Ни да се осврне неће. Видим најпосле да ћу тако дете да изгубим. Не могу ја њи више да чекам. Пуштим ону матику у ред. (...) И мислиш да рече да упрегнемо краве, па да седнем на кола? Ма како, бога ти. Пуштише ме да сама идем у село. А он, нећу да грешим душу, можда ме није ни видео. Нађем код кола неки штап, па почнем помало да се поштапујем.

(Михаиловић 1990: 14-15)

И ја отиднем на њиву. Каже мој девер: Ел можеш ти ова сноп шуму да понесеш до пута, до кола. Реко, могу. Ја га поне, кад он узе па ми тури и јарам, закачи ми на... јарам од говеду. Он лак, ал за мене био тежак. Ја прескочи (о)на шанац и... ту ме жигну у леђа. (...) И попе се у кола, ништа не казујем никем. (...) И оћу да викнем ја свекрву, ал свекар ће ме осети. Тек ја полагачко отворим врата, п уићем у њину собу. Кад уватим свекрву за ногу – тегљи, тегљи, тегљи, тегљи, за ногу једну. Ништа, не јавља се она. (...) Ја после... пипам, пипам, па наћем другу ногу, па тегљи за другу ногу. (...) Кукам ја. Није ми баш свеједно. Па ме и стра, прво дете, знаш како је, није било... Каде, дође свекрва код мене. Да ти је ћерка, ти би девет пута дотрчала код њојзе, а код мене, реко, не мож да доћеш одма...

(Чепуре, Зорка Марковић)

Такође, илустративно може бити и напоредно давање дела текста из *Петријиног венца* и дела текста скинутог са касетофонске траке снимљене у селу Шавац (Параћинско Поморавље), у којима се говори о особама са натприродним моћима, на пример – са урокљивим очима:

Стално с њи, бога ти, изводи неко транге-франге, хокус-покус-преперандус, час га видиш час не видиш. Опасне руке, човече, на опасну жену. (...) То код њу тако како те намерачила. Ако те добро погледала, има добро да проћеш, велико добро мож да ти начини. Ако јој, па, нешто ниси од воље, е, тад се, богами, чувај, мож да ти направи тако зло да се довека не ишчупаш.

(Михаиловић 1990: 75-76)

Па теб ће, каже, баба да покаже, а ти тури кашику, каже, за појас, па кажи: кашика мајка, ја сам бајарица, да ти помогне. (...) И доћем ја кот куће, спреим ти стварчићи што ми треба и окупам га сам један пут и дете, фала Богу, одатле крену и тако ми ишло лепо. (...) Ел од те очи имало, има многима деца пострададу од очи, има ко има гадне очи. То има неки гадни очи, куј повраћа, каже, на сису, ел кој нешто много заволи, то мож да се прекине. То ма шта, ма стока, ма дете, ма све. То има понеки такав, такав створен, тако рођен, крв му такав.

(Шавац, Загорка Павловић)

IV

Уколико размишљамо о могућности да овакво књижевно дело прихватимо као равноправан етнолингвистички извор, онда је изузетно важно осврнути се на његов садржински план, будући да сама садржина, као што је већ на почетку речено, препоручује овај роман као (могући) етнодијалекатски текст. Пре него што усмеримо пажњу на појединачне теме и моменте у оквиру

романа, искрсавају барем два питања везана, на овом плану, за однос књижевног текста какав је *Петријин венац* и неког етнолингвистичког транскрипта.

Прво, у оба случаја се ради о садржински „затвореном“ тексту, само што га у првом случају „затвара“ писац, а у другом – испитивач, и то путем упитника или задате теме за разговор. Ипак, приликом теренског рада, садржај „затичемо“ *in statu nascendi*, и ту су онда могући различити отклони од очекиваног, премда су и ти отклони у великој мери предвидљиви за искусног теренског истраживача. Такође, у тој прилици постоји могућност појашњења, инсистирања на детаљима, прављења циљаних дигресија⁴ и томе слично, као што, уосталом, постоји и нешто што није пожељно – сугерисање, неопрезно коришћење неких предзнања итд. Кључно питање је, међутим, у којој су мери етно теме из романа веран одраз елемената традиционалне духовне културе српског села.⁵ И првенствено ће одговор на то питање одредити меру релевантности овога дела као етнодијалекатског извора.

У Петријином венцу представљени су односи у традиционалној породици, врачање ради излечења, бабица која је заправо вештица, санкционисање непоштовања верских празника, догађај као предсказање, сан као опомена итд. Ту су на једном месту, у један живот стали и грех и опроштај, и грех и казна, и бајање против урока и црна магија, и две велике овоземаљске љубави и један имагинарни гласник с онога света.

У поглављу *Увеличане слике и досадне мачке* срећемо се са препознатљиво лошим односом свекрве и снахе, који овде добија и трагичан епилог. Између осталог, ту распад брака сведочи о значају деце за „животни, социјални и култни континуитет“ једног патријархалног домаћинства. Следеће поглавље, *Лежи ми, сестро, у крв да ти кажем која си*, садржи мотив „заношења“ на самрти, а значајан лик у њему је Влајна која баје и *лечи са зрна*. У поглављу *Велика опасност и вешта одбрана од вештице* развијена је прича о несрећној љубави и пицама која, зачарана црном магијом, доноси тешку болест ономе који ју је обукао, а ту је и *запис* у појасу као одбрана од вештице. *Небески свирачи*, управо друга половина романа, имају више етно тема: прекршај забране рада на *светак* (верски празник за који се везује табу

⁴ О дигресијама у исказу информатора и њиховој сврси в. Светлана Ћирковић, *Мек љеб ко сунђур да једеш*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 90-95.

⁵ С друге стране, може се осматрити на који начин класични етнографски записи могу функционисати као етнолингвистички извори – имајући у виду дијалекатску, дијакхрону и етно-социолошку раван, о чему је писала Марија Илић (Марија Илић, *Класични етнографски записи као етнолингвистички извори*, Етно-културолошки зборник IX, Сврљиг 2004, 167-176). При том треба имати у виду да класични етнографски извори често бивају „лимитирани праксом да се етнографске чињенице посредују језиком књижевног идиома, при чему су дијалекатски изрази или сасвим потиснути или казионално дати“, а да се доследније наводе само поједини термини (називи празника, обреда, предмета материјалне културе) – тзв. етнографизми (исто, 168-169).

рада), сан као предсказање несреће, бол у руци као казна за почињени грех (*И онако како смо били близо, пружићу ову десну – то је та рука – и узнем му је код мене*), лупање по кући као предсказање несреће, жртвовање петла (*на његову главу*), порука кроз сан – прекор због непослате виолине мужу на онај свет.

V

Поред садржинског плана књижевног дела/теренског записа, важна упоришна тачка у оваквом компарирању свакако је и формални план. Под формални план можемо подвести *коришћени идиом* и *начин интерпретације материјала*, што подразумева облик приказивања радње, тј. форму исказа. Ако књижевно дело као што је *Петријин венац* и било који теренски запис из српског села замислимо као два скупа са одређеним чиниоцима, онда ће дијалекатски идиом несумњиво бити у пресеку тих двају скупова. Опет, ситуација је унеколико друкчија (али само унеколико) када је у питању форма исказа књижевног јунака/информатора.

На први поглед, у *Петријином венцу* имамо монолог као форму исказа. Међутим, приповедање је обликовано као монолог (Ich-Form), али повремено прелази у Du-Form, односно добија дијалогску форму, имплицитно присутну у виду одговора на изостављене реплике „невидљивог“ (или нечујног) а присутног саговорника, слушаоца Петријине животне приче.

Када је у питању прикупљање материјала на терену, тада се одвија дијалог који се одликује тежњом да се комуникација усмери у одређеном правцу, како би се тема систематски и исцрпно третирао. Тако је углавном реч о неспонтаним, унапред конструисаним репликама, тј. питањима испитивача. Испитивачева реплика непосредно претходи почетку одговора информатора. А у роману „недостају“ управо те испитивачеве/слушаачеве усмеравајуће реплике. Ако говоримо о класичном теренском запису, оне се готово увек налазе у етнолингвистичким транскрипцима, а по правилу их нема у дијалекатским текстовима. Наравно, изоловани текст информатора представљаће управо монолог.

У вези с претходним, навешћу даље само три елемента карактеристична за Петријин начин казивања о догађајима из њеног живота и о промишљању живота уопште. Истовремено, такви и њима слични елементи неспорно су карактеристични и за начин казивања информатора на терену.⁶

- Крњи перфекат за увођење приповедања о неком догађају;

⁶ Рашчлањен појам метатекстуалног коментара, уз обиље теренског материјала, као и примере дискурских маркера, те примере употребе глаголских времена, временских маркера, формулативних израза и сл. у оквиру идиолекта информатора даје Б. Сикимић у раду *Тај тешко да гу има по књиге*; в. Биљана Сикимић, *Тај тешко да гу има по књиге*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 31-69.

- Интензификатор присности са фингираним слушаоцем/испитивачем (на пример, нуђење пића и цигара);
- Различити начини комуникације (реплицирања) са фингираним слушаоцем/испитивачем, са идејом да се постигне „емоционално богатство дијалошког говора“ (питања, најчешће реторичка, одговори на тзв. нечујна питања, убеђивање, усмеравање пажње, тражење сагласја са изнетим мишљењем).

Пи воду и ћути

Била ја једанпут код покојног окнанског доктора Ћоровића.
(Михаиловић 1990: 5)

Увеличане слике и досадне мачке

Не, немам децу. Имала сам с првог мужа. У Вишњевицу. Дабом, близо Окно. Ту смо живели. (...) А ово је, ево, моја јадна Милана. То била ова ко мала слика. Оволичка. (...) И све доста добро урадео, сам што јој косу, видиш, направио ко да била велика девојка. (Исто, 7)

(...) Оћеш да ти сипем једну? Ајде, море. Ајд зајно да попијемо. Да попијемо за душу моје јадне Милане. Је л оћеш тако? Ајде. О боже. (Исто, 10)

(...) Ма не. Ма не плачем. То сам, тако, мало нервозна. (Исто, 10)

Па дабом. Па сигурно да попијемо. И више но две-три. (...) Личи тако на сузе, кај да плачем. А не плачем. Ма није, кад ти кажем. Па ево, види, сам на лево. На десно нема ништа. Је л видиш? Је л тако? (Исто, 11)

И мислиш да рече да упрегнемо краве, па да седнем на кола? Ма како, бога ти. (Исто, 15)

Тако сам ти ја оба моја детета изгубила. (Исто, 20)

Па је л тако? Па не могу ја целог века да се с неког шегачим кај девојчица. (Исто, 28)

Шта је после било? Па било је, богами, свашта ко на вашар, ко што међ људи само мож да бидне. (Исто, 35)

И сад, шта ћу? Чувам мачке. Шес и имам и, изгледа ми, биће и још, две ми опет скотне. (Исто, 38)

Лежи ми, сестро, у крв да ти кажем која си

Од свекрву ти нема гори белај. Ја сам и имала две, ја то најбоље знам. Једна ми је дете некрштено уморила, друга је мене тела да уништи. Ове ми очи. Ал јој се није остварило. (Исто, 41)

Седи ако оћеш да слушаш. Запали дуван. (Исто, 41)

Је л видиш ти то, бога ти? Је л видиш колки је то зликовац жена била? (Исто, 64)

Велика опаснос и вешта одбрана од вештице

Сви мисле, вештице живу на неке планине ел преко мора, на горске бачије ел на појате, негде много далеко, кој зна ди (...) Ма јок, бога ти. Ти њу, човече, гледаш сваки дан и знаш која је, ал не знаш шта је. Вештице живу онде ди и други људи, у село, у варош ел у неки рудник. Вештице могу да живе и у наше Окно. Је л мож засигурно да кажеш да не живе? (Исто, 71)

(...) Је л ти знаш ди је Полексијина кућа? Онде, у Горње Окно. Е она није одма живела ту ди је сад. (Исто, 73)

Очију ми, ако те лажем. (Исто, 78)

Не знаш ти, дабоме, шта је сад у Алексину и Полексијину кућу. Ал замишљаш. (Исто, 130)

Ама ништа им, човече, не верујем. Ни оволико. (Исто, 141)

Небески свирачи

Је л пушиш? Онда запали цигару. Дуван ти је добра ствар. Кад би мушкарци мене слушали, сви би пушили. Ајде ти запали, а ја ћу да ти скувам кафу. Каки је то мушкарац који не пуши?

Ма јок, запали одма. Па ћеш после опет. Ја сваком човеку који дође код мене одма кажем да запали цигару. После се сама са себе у ова четири дувара смејем. Е, Петријо, смејем се, баш си будала. Можда се човеку није пушило. А ти навалила, пуши, па пуши.

Које су ти то цигаре? Бога ти. Мој Миса није те пушио. Овде се таке, чини ми ске, не продају.

Мислиш? Нисам видла. Ал лепо меришу. У, баш лепо.

Мене су оба мужа пушили и ја се тако навикла на дуван. Сад више ники код мене не пуши. нема кој. А како ти је то кућа у коју се не пуши? Чим ти у кућу немаш никог кој ће ти замерише на дуван, мож да ју затарабиш. Нема ништа од таку кућу. Пропала ствар. Врцни шибицу, па ју запали.

Е, шкодљив. Ајде, бога ти. Ма кој још слуша доктори? (Исто, 161)

(...) Упропастили народ, човече, па ником ништа. Па не мож баш ни тако.

Па како било? Одвео им човек ћерку младу девојку да ју лече и аперишу. Она имала неки мали болес, ништа није онако тешко боловала. (Исто, 162)

Поређења ради, следе неколики примери из Параћинског Поморавља, преузети из теренских записа начињених половином осамдесетих и половином деведесетих година прошлог века у више села параћинске општине:

Биле још две жене и кренуо преко неки бедеми, преко неки сводови...

(Бусиловац, Станија Рајић)

Један мој ујка ту био деловођа...

(Мириловац, Вера Јовановић)

То било у планину, у Бабу, некад... Него ел оћеш ти да ни Брана изнесе мало сира и да се брзне час д испече погачу у шпорет? Добро, ако, после. Де смо оно стали?

(Доња Мутница, Добривоје – Брива Бошковић)

Остала сам у онај рат без мајке, а отац ми био у Солун. Ел интересује те то? Кад је отац дошо из Солуна, он је оставио пет детета, а три затеко.

(...) Прошло је петнајс дана, човек оће се жени, овам-онам, доведе ни маћију и доведе још два детета маћија. Ако ве интересује то да причам, да причам, (а)ко није, д окренем друго да причам. И каже, ми постадомо довеђени, а они постадоше затечени.

(Чепуре, Зорка Марковић)

Шта је било, па редом, мало докле знам, докле не знам. Како сам остала, да причам причу, како кад сам била дете.

(Рашевица, Кадивка Димитријевић)

Па шта би знала од чега. Има, добију неку ватру, богиње, шта ти ја знам, и тако.

(Дреновац, Живка Бркић)

Па после товарим брашњо на воденицу мириловачку, па ајде Цоца до споменика там на... Ти, биће, не знаш, али један шанчић, тај шанчић био...

(Бусиловац, Станија Рајић)

И они преломе та саборник, знаш... врз њине главе и после игру,
знаш,⁷ игру, игру за мало време.

(Клачевица, Десанка Илић)

А ми, да виш чудо, па и ми се не градимо много боље, но се
спремимо, па идемо другу вечер и ми.

(Доња Мутница, Борка Радоњић)

И тако смо ми провели. И добро. Он добар ки леба, ки леба добар.
Ене га аутобус стиго, ајд, промину сад.

(Крежбинац, Милева Павловић)

Оно иде Немац, па претура, претура вуну, ја: Јао мајко, еве га
један о(в)де! То истин било, пантим.

(Доња Мутница, Борка Радоњић)

* * *

Петријин венац, сасвим сигурно, нуди обиље типичних говорних особина краја о коме Михаиловић пише, нуди поуздану дијалекатску грађу. Стога је, на пример, овај роман и коришћен као извор, уз још три књижевна дела, за израду упитника за дијалекатску синтаксу (Ракић-Милојковић 1995). У којој пак мери теренски запис и књижевно дело овога типа могу бити равноправни етнолингвистички извори, о томе ће одлучити етнолингвисти и етнологзи, но тек након подробнијег осматрања у времену које долази. Чини се, ипак, да и до тада није претенциозан закључак, изведен на основу овог кратког прегледа могућих упоришних тачака, да *Петријин венац* доноси грађу коју истраживачи у поменутим дисциплинама не би требало да занемаре.

Извор

Михаиловић 1990: Драгослав Михаиловић, *Петријин венац*, Едиција *Дела* (ур. Михаило Блечић), књ. 3, Београд : НИП Политика, Београд 1990.

⁷ О овом глаголском облику као конектору в. више код Бојана Милосављевић, *Глаголски облик знаш у разговорном дискурсу информаторке са Косова и Метохије, Избегличко Косово*, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 139-146.

Литература

- Илић 2004: Марија Илић, *Класични етнографски записи као етнолингвистички извори*, Етно-културолошки зборник, књига IX, Сврљиг 2004, 167-176.
- Кристал 1988: Deјvid Kristal, *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, Beograd : Nolit, 1988.
- Милосављевић 2004: Бојана Милосављевић, *Глаголски облик знаш у разговорном дискурсу информаторке са Косова и Метохије, Избегличко Косово*, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 139-146.
- Најлепши есеји 2002: *Најлепши есеји Владете Јеротића* / избор и предговор Милисав Савић, Београд : Просвета, 2002.
- Пецо 1995: Асим Пецо, *Стеван Сремац као дијалектолог*, Јужнословенски филолог LI, Београд 1995, 247-265.
- Ракић 1996: Софија Ракић, *Употреба генитива у језику два романа Драгослава Михаиловића (Петријин венац и Гори Морава)*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XXXIX/II, Нови Сад 1996, 199-208.
- Ракић-Милојковић 1995: Софија Ракић-Милојковић, *Синтаксички упитник за говоре косовско-ресавске и призренско-тимочке дијалекатске зоне*, Српски дијалектолошки зборник XLI, Београд 1995, 521-570.
- Сикимић 1997: Биљана Сикимић, *Фолклорни елементи у делу Стевана Сремца*. – Књижевно дело Стевана Сремца – ново читање, Зборник радова са научне конференције одржане у Нишу 15. и 16. новембра 1996, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Нишу и Студијска група за српски језик и књижевност Филозофског факултета, Ниш 1997, 21-33.
- Сикимић 2004: Биљана Сикимић, *Тај тешко да гу има по књиге*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 31-69.
- Сикимич 2002: Б. Сикимич, *От диалектног к этнодиалектному тексту*, Вопросы региональной лингвистики, Волгоград 2002, 30-40.
- Ћирковић 2004: Светлана Ћирковић, *Мек љеб ко сунђур да једеш*, Избегличко Косово, Лицеум 8, Крагујевац 2004, 85-108.

Sofija Miloradović

An Interpretation of the Novel *Petrija's Venac*: Literary Work as an Ethno-Dialectic Text

A novel could be interpreted at many different levels. This paper points out to a possible reading of a novel as an ethno-dialectic text, taking the most significant literary work by Dragoslav Mihailovic - *Petrija's Venac* - as an example. In addition, the argument is strengthening by data and attitudes from individuals belonging to the Serbian ethno-linguistic school of thought. The novel *Petrija's Venac* offers a number of typical linguistic and speech particulars from the given geographic area. We leave it to the future, to ethno-linguists and ethnologists to judge if such a work, interpreted in this way, could serve as a valid and equal ethno-linguistic source. It appears, though, this is not just a pretentious conclusion, since the novel presents valuable sources that should not be neglected by any discipline.

Key words:

the novel *Petrija's Venac*, ethno-dialectic text, fieldwork notes, informants, formal and contents plan

Марко Стојановић
Етнографски музеј у Београду

Гласник Етнографског музеја vs Гласник Етнографског института САНУ

Паралелни светови
етнологије транзиције/транзиције етнологије

Анализирање и значењско декодирање социо-културне стварности поставља етнологе/антропологе у положај делатника у резиденцијалној култури, али их и означава као групу подложну анализи. „Активна времена“ која су обележила културни простор Србије током деведесетих година 20. века осветлила су значајан простор за евалуацију делатности етнолога у функцији учесника, посматраних и посматрача. Како се уочени феномени и проблематика, теоријско-методолошки оквири у раду, као и углови и начин сагледавања ситуације разликују, између осталог, зависно од места запослења и врсте институције где су етнологи запослени, садржајна анализа два гласила, Гласника Етнографског музеја и Гласника Етнографског института САНУ, указује на то како и колико могу бити слични или супротни ставови етнолога/антрополога који се првенствено баве заштитом културног наслеђа у односу на оне који се баве истраживачком етнологијом. На основу наслова и садржаја чланака који су објављивани у ова два гласила – током периода који је започет културном изолацијом током санкција Уједињених нација, наставио се у периоду промена политичке власти, а траје и до данас у периоду транзиције – могу се уочити различито испољени утицаји уређивачке политике гласила, пословне политике институција, ужег социо-културног окружења и опште културне политике у Србији.

Чињеница да је Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду током 2006. године прославило *ЈУБИЛЕЈ – 125 година од увођења етнологије у високошколску наставу и 100 година Семинара за етнологију Филозофског факултета у Београду* – указује на разноврсну традицију многих генерација етнолога и етнолога/антрополога који су

Кључне речи:

етнологија/антропологија, социо-културна стварност, транзиција, музеологија, баштина, идентитет, Гласник Етнографског музеја, Гласник Етнографског института САНУ

завршили студије у оквирима краљевина – Србије, Срба, Хрвата и Словенаца, напоследку – и Југославије, потом под разним облицима и називима Републике Југославије,¹ која је настала после Другог светског рата, и у савремено време – и у самосталној Републици Србији. Корените промене друштвеног система, кроз какве је наше друштво пролазило – само двадесети век је и дословно преполовљен монархистичким и републиканским државним уређењем, па потом „исцепкан“ ревизијама на сваких неколико деценија: парламентарна монархија и диктатура, послератни (Други светски рат) пут од државног до самоуправног социјализма, савремени период транзиције од почетка ратова у бившој Југославији до данас – у сваком случају су утицале на теоретске ставове, теренски рад и емпиријско искуство етнолога Србије. Стога смо Они/Ми имали драгоцену прилику да вршимо честу евалуацију на основу посматрања, анализа и могућег унапређења сопственог доприноса у утемељивању друштвеног система вредности.

Мисија и визија

Заслугом или напросто срећом, од свих студената етнологије/антропологије који су дипломирали на Филозофском факултету у Београду, део етнолога се запошљавао, како се то каже, у струци. По дефиницији би требало да су најбољи од њих свој рад започели у двама институцијама од националног значаја, које у својеврсним изјавама о сопственој мисији наводе:

„Етнографски институт САНУ је национална и централна установа у Србији за систематско проучавање народне културе, живота и обичаја, етногенезе и етничког идентитета српског народа и других етноса, као и савремених етничких процеса.“²

„Етнографски музеј је један од најстаријих музеја на Балканском полуострву. Недавно је прославио једно столеће постојања. С пуним правом се може назвати чуварем неизмерног блага традиционалне културе.“³

Наведене изјаве о мисији потенцијално могу да виде припадници репрезентативног узорка састављеног од свих корисника Интернета, и оне неоспорно сачињавају бар део корпоративног идентитета који ове две институције утемељују и одржавају. У исто време показују и колико слојевито може бити протумачена улога етнолога – научника, истраживача, или музеолошког опредељеног „стручњака“.⁴ А време у коме живимо – парафрази-

¹ Хронолошки постављени називи Југославије после Другог светског рата: Народна Република, Федеративна Народна Република, Социјалистичка Федеративна Република, Савезна Република.

²<http://www.etno-institut.co.yu/cirilica/about.asp>

³ <http://www.etnomuzej.co.yu/s01.htm>

⁴ Степенована стручна звања у музејској и музеолошкој пракси – кустос, виши кустос и музејски саветник – у колоквијалној употреби су данас довела до пејоративног контекста

рана кинеска клетва каже „дабогда живели у интересантним временима“ – пред етнологе Србије и поготову пред српске етнологе поставља искушења оличена у суочавањима са сопственим научним наслеђем и изазове кроз борбу са спознајама и тумачењима једне социо-културне стварности у транзиционим ковитлацима. Задаци које је требало интензивно испуњавати у кратком и значајном *историјском времену*,⁵ на размеђу два века, могу се представити и у форми следеће изјаве:

„Институт (треба да, као и Етнографски музеј, М. С.) проучава етнички идентитет српског народа у земљи и расејању и етничке заједнице у Србији, као и традиционалне обрасце и вредности народне културе (материјалне, социјалне и духовне). (Требало би да, М. С.) Прати процесе промена у структури становништва, у динамичном развоју и транзицији обележеној сталним миграцијама, а такође се бави и осавремењавањем и унапређивањем методолошког и теоријског рада на регионалним, тематским и општим етнолошким темама и проблемима.“⁶

Одговори на изазове били су јасно одређени:

„Етнографски музеј је установа која се пре свега бави класичном музеолошком делатношћу, односно заштитом етнографских покретних културних добара, али не само тиме. Стручна музеолошка обрада предмета у Етнографском музеју је потпуна, а Музеј често стручно помаже мањим музејима да обраде и конзервирају своје фондове.

Због набавке предмета Музеј често организује систематска тимска етнолошка истраживања појединих области, али кустоси сами често самостално спроводе појединачна теренска истраживања. Резултат је увек исти – на терену је прикупљен велики број предмета и фонд Етнографског музеја је још богатији. У самом Музеју се обавља етнолошка обрада предмета, затим њихова документаристичка обрада и конзервација или рестаурација. Конзерватори Музеја већ неколико година раде на заштити предмета у манастиру Хиландару. Изложбена делатност Етнографског музеја је непрекидна и веома обимна. Године 2001. отворена је осма стална поставка,

назива *стручњак* и до миноризације делатности коју обављају етнологи и етнологи/антрополози запослени у музејима Србије (насупротив академској, научној и истраживачкој).

⁵ Период од доласка Слободана Милошевића на власт, прво партијску – у Савезу комуниста Србије, потом политичку – у Србији и, напослетку, на функцију председника СР Југославије, уједно је и кондензован процес девастације државно-политичког уређења и културно-социо-економског система вредности на крају 20. века у Србији. Значајни процеси преобликовања друштвене стварности и данас функционишу (почетком 21. века), током демократизације српског друштва.

⁶ <http://www.etno-institut.co.yu/cirilica/about.asp>

најкомплекснија до сада, а сваке године кустоси Музеја припреме неколико повремених изложби.“⁷

„Промене (у истраживачком раду Етнографског института САНУ, М. С.) настају деведесетих година 20. века када долази до великог померања становништва, што је резултирало културном измешаношћу, а ови процеси нису праћени организованим етнолошким истраживањима, пре свега због распада бивше Југославије и ратних догађања, те немања довољно слуха и средстава за оваква истраживања.

Са почетком новог миленијума отпочео је рад на проучавању савремених етничких процеса, кроз проучавање народне културе, етничког идентитета, међуетничких комуникација, културних адаптација, принципа на којима се заснивају друштвени односи, као и односи према мањинама у мултикултуралном српском друштву.“⁸

Делатност научно-истраживачких институција – теренски и кабинетски рад, прикупљање података, анализа, синтеза и компарација материјала – обично остаје већим делом сакривена и, самим тим недоступна ширем кругу јавности. У исто време, очување баштине у музејима подразумева најпре селекцију, аквизицију (откуп или поклони) и музеолошку обраду предмета, а тек напослетку и само одабрани предмети, у функцији материјалних доказа о постојању културе, стижу пред суд јавности у облику изложбене делатности. Позиција етнолога у таквом полујавном окружењу не омогућава да замашан рад на спознаји стварности уђе у круг културно употребних/употребљаваних и промовисаних друштвених наука. Најмањи заједнички садржалац којим се унеколико превазилази такво стање представљају гласила институција: Етнографски музеј је издавач Гласника Етнографског музеја (у наставку ГЕМ), а Етнографски институт издаје Гласник Етнографског института САНУ (у наставку ГЕИ). У тим часописима етнологи имају вишеструке могућности да покажу начин на који мисле, место на које постављају себе и свој рад у културном окружењу и, последње, али не и најмање значајно, да својим објављеним радовима утичу на промену социо-културне стварности.

Пролог за анализу

Процес установљавања и етаблирања српске етнологије (током 19. и 20. века) започет је у романтичарском националном заносу,⁹ потом је настављен понаучњавањем етнографије и фолклористике,¹⁰ а по Другом светском рату најпре је идеолошки „деидеологизован“ кроз постојање

⁷ <http://www.etnomuzej.co.yu/s0103.htm>

⁸ <http://www.etno-institut.co.yu/cirilica/about.asp>

⁹ И. Ковачевић, *Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975-2005)*, у: Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 11-12.

¹⁰ *Исто*, 12-13.

артефицијелно тумачених опозиција сеоско – градско и/или традиционално – савремено.¹¹ Храбри кораци у непознато – структурализам/домаћи деривати¹² – у време позног социјализма и уочи „година расплета“¹³ означили су истраживачки простор етнологије уочи културно-историјског периода насталог током и после распада СФР Југославије. Све те сукцесивне фазе развоја постале су подлога за етнологију у време ратова и данашњег периода транзиције – од последње деценије 20. века до данас – када су се на тлу Србије кондензовали супстрат друштвено-државних промена и миграционе преконфигурације етничких и социо-културних целина, ерозије система вредности и квалитета живота, те политизоване акултурације и културне трансформације нових друштвених слојева – избеглица и прогнаника.

Координате датог, историјски преломног времена/простора учврстиле су претпоставке за значајно деловање људских ресурса – модела у оквиру којих су домаћи етнологи појединачно разрешавали свој положај истраживача/испитаника :: тумача/учесника. Чињеница да су на исти истраживачки пут кренуле многе генерације етнолога,¹⁴ које су обликовали различити академски и практиковани образовно-делујући модули, неизоставно је водила ка различитим разрешавањима теоријске и свакодневне проблематике. У шизоидном раздобљу сукобљавања,¹⁵ које је било вишеструко сегментирано у преиспитивањима личних (ја – ја) и социјалних (ја – ми – они) односа, наши научници су се пробијали кроз доступне делове¹⁶ комуникационо-значајских лавирината постмодерне цивилизације и глобализујућих за/против „пост“ интерпретација,¹⁷ насталих у свеобухватној ери Интернета – комуникационе *мреже свих мрежа*. Због свега тога би наставак текста требало да укаже на неке од историјских, социјалних и политичких околности у којима је трансформисана етнологија и настајала домаћа антропологија као нова врста

¹¹ Исто, 13-15.

¹² Исто, 15-18.

¹³ Цитирајући наслов књиге Слободана Милошевића, указујем на период осамдесетих година 20. века – пред настанак, успон и пад идеје „ратног турбохрпског псеудо-социјализма“.

¹⁴ Најстарији српски етнолог у том периоду, Мирко Барјактаровић, рођен је 1912. и до своје смрти, 2005. године, активно се бавио научним радом.

¹⁵ У оквирима раздобља сукобљавања, првенствено бих истакао период ратних дешавања током распада СФРЈ, потом настанка нових држава од бивших република, као и године пред бомбардовање Србије, током и непосредно после њега, у ратним акцијама НАТО пакта.

¹⁶ У време санкција које су Уједињене нације наметнуле СР Југославији – оквирно, од 1992. године до 1997. године – проток свих врста робе и информација био је сегментаран и селектиран, што указује на значај појединачних и групно обликованих научних и личних дискурса.

¹⁷ *Традиција савременог*, Београд 2006, 7-16.

„друштвеног производа“. Иницијална анализа „ратних и поратних“¹⁸ издања ГЕМ и ГЕИ укључује ризик да остане на површинском нивоу, али се надам да има довољно елемената на основу којих је могуће начинити дубље резове и садржински свеобухватније компарације.

Гласник Етнографског музеја – приступи и промене

По увреженој дефиницији о музејском и музеолошком делокругу рада требало би да се кустоси¹⁹ у ЕМ првенствено баве препознавањем корпуса материјалне и нематеријалне баштине, њеном заштитом и различитим облицима експозиције – предочавања постојања баштине. Одређени број чланака у ГЕМ посвећен је због тога излагањима резултата у музеолошком проучавању етнографских предмета – покретних културних добара,²⁰ која сачињавају фондус (колекције и збирке) ЕМ. У том домену се може уочити да су текстови сачињени према различитим методолошким принципима. Један од њих подразумева попуњавање *белих мрља* у координатама време – простор, махом на тлу Србије, у којој је ЕМ матична институција за етнографски материјал. Тај приступ је заснован на формално-функционалној компарацији сличних елемената материјалне културе и може се препознати у оквиру монографских проучавања предеоних целина, или кабинетског упоређења са претходним истраживањима. Радови тог типа говоре о материјалној или нематеријалној баштини и најчешће припадају опусу истих аутора:

З. Родић, *Сеоска кућа и економске зграде*, ГЕМ 56²¹

З. Родић, *Сеоска кућа и привредне зграде Ђердапског Подунавља*, ГЕМ 57

З. Родић, *Преглед основних типова и начин градње сеоских кућа у Србији током 18. и 19. века*, ГЕМ 58-59

З. Родић, *Развој сеоске архитектуре и становање у књажевачком крају*, ГЕМ 61

З. Родић, *Неки облици становања у Старом Влаху*, ГЕМ 63

¹⁸ Ограничио сам се у свом раду на ГЕМ, од књиге 54-55 (за 1991. годину) до (последње) књиге 70, а за ГЕИ – од књиге 41 (за 1992. годину) до књиге 54.

¹⁹ Кустосима збирно називам етнологе који су запослени у музејима и имају стечена стручна звања: *кустос*, *виши кустос*, *музејски саветник*. Према Закону о платама у државним органима и јавним службама (Сл. гласник бр. 34 за 2001. годину) и каснијим уредбама о коефицијентима, стручно звање *виши кустос* изједначено је у коефицијентима са академским звањем магистра, а *музејски саветник* - са доктором наука.

²⁰ У важећем Закону о културним добрима (Службени гласник РС, бр. 71/1994), за покретна културна добра (Чл. 49-52) проглашавају се, између осталих, уметничко-историјска дела у која спадају и етнографски предмети (Чл. 53) за које музеји врше делатност заштите (Чл. 74).

²¹ Како не бих непотребно оптерећивао текст, у наставку овог рада ће иза аутора и наслова чланака стајати само број ГЕМ-а или ГЕИ-а.

Б. Владић-Крстић, *Промене у текстилној радиности Ђердапског Подунавља од последњих деценија 19. века до савременог доба*, ГЕМ 57

Б. Владић-Крстић, *Текстилна радиност у Књажевицу и околини у прошлости и данас*, ГЕМ 61

М. Јовановић, Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Основне одлике и промене народне ношње у Ђердапском Подунављу од последњих деценија 19. века до савременог доба*, ГЕМ 57

Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Народна ношња у Тимоку и Заглавку*, ГЕМ 61

Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Народна ношња у Буџаку*, ГЕМ 61

Т. Зеџ, *Грађанска ношња у Књажевицу*, ГЕМ 61

Ј. Бјеладиновић-Јергић, *О српској народној ношњи у нововарошком крају*, ГЕМ 63

Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Промене у традиционалном одевању сеоског становништва у ивањичком Старом Влаху у другој половини 19. и у 20. веку*, ГЕМ 64

П. Костић, *Годишњи обичаји*, ГЕМ 57

П. Костић, *Крсна слава и заветина у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, ГЕМ 58-59

П. Костић, *Годишњи обичаји у Драгачеву, околини Чачка и Горњег Милановца*, ГЕМ 60

Другом приступу припадају текстови који говоре о колекцијама и збиркама, конкретно – о предметима који су посматрани у тематском, хронолошком, производно-технолошком и функционалном кључу, и штампани су збирно у ГЕМ 65-66, који је посвећен једном веку постојања ЕМ и издат је током 2002. године. Методолошки поступак у оба случаја, очигледно, у средиште интересовања поставља предмет – конкретно и изоловано културно сведочанство – у традиционално музеолошком, предметоцентричном кључу, који се не бави претерано концептуализованим приступом, већ пре свега треба да наведе на размишљање о томе шта један (изложени или трезорирани) предмет значи и шта се може сматрати истином о њему у социо-културном контексту.²²

Ако по страни оставимо текстове поменуте тематике и методологије, настале у време претпостављеног и декларисано активног учешћа у процесу утемељења постсоцијалистичког система вредности и демократизације друштва, у коме је требало да своје место заузму и музеји у функцији чувара сведочанстава претходног постојања – баштине, значајне су друге групе

²² Љ. Гавриловић, *Култура у излогу – Ка новој музеологији*, Београд 2007, 117-121; R. Defarž, *Muzeji i publika*, Beograd 2005, 7.

чланака којима је замајац дала идеја политичко-друштвених промена у време позног социјализма.²³ Политизовано „позитивна“ реафирмација српског културног идентитета довела је до обликовања синдрома понашања који је одсликавао слоган *Ој Србијо из три дела, сад ћеш опет бити цела* и кодно вишезначна порука прославе 600-годишњице Косовске битке.²⁴ Ретрадиционализација која је у том периоду захватила многе друштвене слојеве, а подстакнута друштвено-политичким процесима, условила је настанак радова у којима се говори о етногенези, карактерологији и културној историји српског народа.²⁵

П. Влаховић, *Значај црногорског друштвеног развоја за проучавање етноса у етнологији и антропологији*, ГЕМ 54-55

М. Барјактаровић, *Поистовећивање верске и националне припадности*, ГЕМ 54-55

П. Влаховић, *Етничке и етнолошке одлике Српске Крајине*, ГЕМ 58-59

Б. Ивановић, Т. Томзо–Равник, *Антрополошке особине историјских личности из династија Црнојевића и Петровића-Његоша*, ГЕМ 58-59

П. Влаховић, *Етничке групе Црне Горе у светлу основних етнолошких одредница*, ГЕМ 60

Р. Баришић, *Осам стотина година манастира Хиландар*, ГЕМ 63

В. Стојаковић, *Прва стална поставка етнографске изложбе у манастиру Хиландару*, ГЕМ 63

Значај чланака са наведеном тематиком огледа се у чињеници да је већи део објављен у кључним тренуцима ратних дешавања у Хрватској – пред признавање државности 1991. године, као и током и после етничког чишћења Срба у 1995/96 години.²⁶ Наслови указују на ревитализацију методолошких поступака Ј. Цвијића²⁷ и В. Дворниковића,²⁸ чије су књиге такође штампане у кључним државно-политичким периодима, после Првог и уочи Другог светског рата (репринти *Карактерологије Југословена* и у 1990. и у 2000. години). У појединим текстовима апострофирани су етногенетски процеси и

²³ У Србији је таква идеја оличена у политичкој победи Слободана Милошевића и његовом декларативном инсистирању на демократским процесима и промени друштвеног система.

²⁴ Прослава је одржана на Газиместану на Косову, уз наводних два милиона учесника/посматрача, а Слободан Милошевић је пред централну бину стигао хеликоптером.

²⁵ У оквиру српског етничког корпуса и аутори и јавност су у то време интегрисали припаднике данашњег црногорског етничког корпуса.

²⁶ У прилог актуелизацији музејске делатности, навео бих да је 2000. године у ЕМ организована групна изложба под називом *Традиционална култура Срба у Српској Крајини и у Хрватској*, а тираж каталога изложбе поновљен је током 2006. године.

²⁷ Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље – основе антропогеографије*, Београд 1922; Исти, *Психичке особине јужних Словена*, Београд 1931.

²⁸ В. Дворниковић, *Карактерологија Југословена*, Београд 1939.

значај верске/националне истости, што у одређеном дискурсу указује на настанак и опстанак неких елемената баштине којом се ЕМ бави, али је такав приступ могао бити хотимично или нехотично популаризован у одређеним друштвеним слојевима који су, уважавајући идеју „крви и тла“, утицали на настанак и злоупотребу ратова на тлу бивше Југославије. На другој страни, употреба физичке антропологије у функцији оправдавања династичких посебности, као и рат на Косову и Метохији у функцији „временског подешавања“ за излазак текстова о Хиландару, требало би симболизовано да укажу на узурпирано државно и културно-историјско право српског народа.

Иако на први поглед нису у вези са друштвено-културним променама и временом „ратног социјализма“ на тлу Србије, неки од текстова у бројевима ГЕМ из тог периода указују на другу врсту повезивања музејске делатности са актуелном политичком ситуацијом. У питању су текстови аутора муслиманске вероисповести, која се од 1945. поистовећивала са етничком/националном припадношћу, и то:

Р. Хасанбеговић, *Особености исламске уметности у архитектури и култури становања у Мостару*, ГЕМ 54-55

С. Селимовић, *Становништво Кладнице*, ГЕМ 63

И. Шушевић, *Кадилуци Стари Влах и Нова Варош у Сицилима*, ГЕМ 63

Иако се наведени текстови према предмету интересовања баве примарном музејском и музеолошком делатношћу, њихов значај огледа се у ауторима и периоду у коме су објављени, првенствено због чињенице да у бројевима ГЕМ у то време нема других чланака аутора муслиманске вероисповести. Због тога је значајно рећи да су у грађанском рату у Босни и Херцеговини (започетом 1992. године) и сукобима на Косову и Метохији, који су имали политичког одјека у Санџаку/Рашкој, другу зараћену страну махом чинили муслимани. Овај корпус текстова објављених у ГЕМ можда би требало да укаже на посредну улогу којом се ЕМ означава као културна институција која функционише у отвореном друштву, које тек уважава све своје грађане.

Наведени приступи и политички контекстуализовани дискурси говоре о томе да је ЕМ одиграо одређену улогу у осмишљавању потенцијала за фундирање mainstream идентитета својих становника, на „основу реалних и имагинарних институција српског националног идентитета, „препознатљивих“ у традиционалној култури и фолклору.“²⁹ Међутим, транзиција која траје (од

²⁹ Тренутна стална поставка Етнографског музеја – под називом *Народна култура Срба у XIX и XX веку* – на исти начин третира концепт српског културног/етничког/државног простора. М. Стојановић, *Етнографска музејска експозиција у функцији комуникационог процеса*, Гласник Етнографског института САНУ LV (1), Београд 2007, 157-170; М. Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепшим“ идентите-*

2000. године до данас) и која је, на овај или онај начин, захватила целокупну заједницу Србије, неоспорно је дотакла и ЕМ/ГЕМ. Последњи број ГЕМ, књ. 70, показује да у музејском/музеолошком часопису не треба нужно да се истичу предметоцентричне теме и баштина третирана на сличан начин. Већ наслови тематских и садржајних целина – *Етнографска музеологија у транзицији – осврт на прошлост и поглед у будућност* и *Етнолошки и антрополошки проблеми* – према методолошко-садржајној обради и разноврсним врстама тема и проблема, приближавају музеолошки и академски приступ етнологији/антропологији. *Етнографска музеологија* посвећена је преиспитивању, редефинисању и реструктурирању савремене музеолошке делатности, и састоји се од потцелина од којих прву чине радови који указују на значај мисаоних процеса и настанка апстрактних модела током спознаја културе. Конкретно, у њима се говори о нематеријалној баштини, виртуелном увиду у музејску делатност, проблему објективног увида у прошлост, као и о потенцијалном ефекту „закривљеног огледала“ у музеолошкој комуникацији. Друга целина, *Етнолошки и антрополошки проблеми*, иницира могућност да се академски, истраживачки и музеолошки приступ проблематици „свакодневног живота“ уједине у свестраној сарадњи етнолога/антрополога. У радовима се говори о антропологији медија и криминалитета, међукултурном дијалогу, потом о социо-културном синдрому магијске праксе, као и о транзицији културе у социјализму и постсоцијализму.

За овај број ГЕМ, измењен уређивачком политиком и савременим дизајном, можда се може казати и да опредељује потребу да се „подвуче црта“ у односу на дотадашњи рад. Но, значајно је напоменути да, осим Милоша Матића – кустоса ЕМ, у процесу транзиције учествују искључиво аутори академске и истраживачке провенијенције – већином запослени на Одељењу за етнологију/антропологију Филозофског факултета, или у Етнографском институту САНУ, а то су:

Б. Жикић, *Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина*, ГЕМ 70

М. Симић, „*Capturing the Past*“: *An anthropological approach to the modernist practises of the history production in the ethnographic museums*, ГЕМ 70

С. Радовић, *Виртуелни етнографски музеји: предворје музеја и увод у народну културу*, ГЕМ 70

М. Матић, *Комуникацијска манипулација етнолошком изложбом*, ГЕМ 70

В. Рибич, *Значај домородачког знања*, ГЕМ 70

И. Ковачевић, *Друштвена својина у Белгији – мали оглед из антропологије медија*, ГЕМ 70

Г. Горуновић, *Стакевци, село у пограничној зони: социо-културно стање села у процесу транзиције*, ГЕМ 70

Д. Синани, *Феномен опседнутости у источној Србији као основа за продукцију ритуалних функционера*, ГЕМ 70

С. Недељковић, *Организовани криминалитет као вишезначна поткултура: хајдучија између грађанске и националне идеологије, и између народне и националне културе*, ГЕМ 70

Њихови радови, а поготову дискурс Марине Симић – докторанткиње на Одељењу за музеологију Универзитета у Манчестеру, Енглеска, вишеструко раздвојене од домаће музеолошке праксе – говоре о томе да да „поглед споља“ омогућава суочавање са проблемом. Али, још изразитије говоре о томе да циљна група, људи који се баве музеолошком етнологијом, још увек нису свесни тога да музеји у савременом окружењу треба да учествују у процесу „преобликовања друштава/култура у правцу мултивалентних/мултивокалних друштава“, ³⁰ али и да учествују активно у процесима „креирања идентитета (регионалног, локалног, групног, индивидуалног), а (у складу са тим – М. С.) музеолошки рад (треба схватати – М.С.) интегралним делом, чак замајцем друштвене промене“ ³¹.

Гласник Етнографског института

Почетни део текста посвећеног ГЕИ уједно је наставак о музејској/музеолошкој етнологији. На то указују научни скупови Етнографског института – *Етнологија пред новим изазовима* (ГЕИ XLI, посвећен скупу поводом 45 година рада.), *Расправе о народној традицији – данас* (ГЕИ VLIII, посвећен скупу), *Село и град – нова етнолошка проучавања* (ГЕИ XLIV, посвећен скупу), *Народно градитељство и култура становања у светлу етнологије у источној Србији и суседним областима* (ГЕИ XLIX, посвећен скупу) – који су посвећени и проблематици материјалне културе. Материјална сведочанства/музејски предмети/непокретна културна добра, као исходишне тачке и ослонац музејске делатности, посматрани су из различитих углова, али је број и приступ учесника – етнолога музеалаца назначио одређену двојност у њиховом раду.

Б. Владић-Крстић, *Питања терминологије и типолошке класификације у проучавању материјалне културе*, ГЕИ XLI

Ј. Бјеладиновић-Јергић, *Допринос етнолога музеалца развоју етнологије*, ГЕИ XLI

П. Дурлић, *Леска као митолошки апотропеон поречких Влаха*, ГЕИ XLIV

³⁰ Љ. Гавриловић, н. д., 10.

³¹ Исто, 9.

Б. Идвореан-Стефановић, *Становање и домаћи живот – огледало друштвених слојева у Алексинцу почетком 20. века*, ГЕИ XLIX

В. Марјановић, *Култура становања – њен одраз у дејим играчкама*, ГЕИ XLIX

Ж. Ромелић, *Рударски станови у североисточној Србији*, ГЕИ XLIX

Д. Ђокић, *Етно-парк на Тулби – музеј народног градитељства округа браничевског*, ГЕИ XLIX

Г. Живковић, А. Радовић, *Пројекат етно-мотела код гамзиградске бање*, ГЕИ XLIX

Љ. Тојага-Васић, *Још један предлог за ревитализацију куће Стамболијских у Нишу*, ГЕИ XLIX

Уколико се зна да текући послови аквизиције/набавке музејских предмета и њихове музеализације/стручне обраде, као и трезорирања/чувања њихових значењских/сведочанствених потенцијала и изложбене/експографске делатности, одузимају много времена и енергије, опипљива култура постаје благослов и клетва етнолога музеалаца. Међутим, конкретан материјал за рад пружа широко поље за синтетичка истраживања, анализе и компаративни метод на различитим нивоима.³² Та двојност се може проширити и на чињеницу да се етнологизација музејских предмета, поготову они који су у ЕМ и другим музејима имали највиша стручна и научна звања,³³ нису бавили музеолошким приступом у музејском часопису, али и чињеницом да су се аутори академске и истраживачке провенијенције бавили проблематиком која се у савремено време може сматрати уже музеолошком – подразумевајући и помоћне науке и нематеријалну баштину у музејској делатности.

М. Јовановић, *Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије*, ГЕИ XLI

Б. Влаховић, *Савремена и будућа истраживања архитектуре и културе становања*, ГЕИ XLI

Д. Давидов, *Ликовни израз у народној уметности*, ГЕИ XLI

Љ. Миљковић, *Трагови старих музичких култура у нашој народној традицији и могућности њиховог истраживања*, ГЕИ XLIII

Б. Влаховић, *Традиционално наслеђе у савременој кући Србије*, ГЕИ XLIII

М. Лукић–Крстановић, *Схватања рада у сеоској свакодневици*, ГЕИ XLIII

Ј. Трифуноски, *Наводњавање у Тиквешкој котлини*, ГЕИ XLIII

³² Археологија, која је међу првима утемељена у науку која објашњава човека и његов космос, ни у ком случају не би постојала без материјалних доказа о постојању људи из проучаваних култура.

³³ На пример, у Етнографском музеју је Јасна Бјеладиновић била музејски саветник, а Братислава Владић-Крстић – музејски саветник и доктор етнологских наука.

К. Савин, *Професионална идеологија и процес професионализације традиционалних и нових занимања*, ГЕИ XLIV

Љ. Броћић, *Стил живота традиционалних и нових професија*, ГЕИ XLIV

Л. Ђаповић, *Проблеми испитивања културе становања у граду*, ГЕИ XLIV

В. Вучинић, *Антропологија у „дивљим“ насељима: поглед на Старо Сајмиште у Београду*, ГЕИ XLIV

М. Марјановић, *Гастарбајтерско село*, ГЕИ XLIV

Разлоге за такве ставове можда треба тражити у „духу институције/институција“, мисији и визији, али и у социјалном огледалу које је несумњиво интерактивно утицало на етнологе/антропологе и њихов став према научном раду и личном интегритету. У прилог томе могу се навести и други радови:

Б. Жикић, *Природа и функција народног стваралаштва – етноантрополошки аспект*, ГЕИ XLV

Н. Пантелић, *Народно градитељство и култура становања у делима Ранка Финдрика*, ГЕИ XLVIII

Д. Радојичић, *Народна ношња као миграциони феномен на делу јадранске обале у 17. и 18. веку*, ГЕИ L-LI

М. Црнић-Пејовић, *Свиларство у Боки Которској (18-20 век)*, ГЕИ L-LI

И. Тодоровић, *Прилог проучавању народне медицине у области Тамнаве*, ГЕИ L-LI

А. Крел, *Путеви трансформације традиционалних децјих игара Срба у Товаришеву*, ГЕИ LII

Наведени радови могу исто тако бити употребљиви у свакодневним делатностима музеалаца; штавише, они пружају могућност за академску/истраживачку/музејску сарадњу у оквирима изложбене делатности Етнографског музеја. Као пример за такву врсту сарадње етнолога/антрополога навео бих изложбу *Костим и реквизити фудбалских навијача*, коју је давне 1987. године реализовао аутор Иван Ковачевић, тада доцент на Одељењу за етнологију Филозофског факултета у Београду, уз организациону помоћ Етнографског музеја и стручни рад кустоса Нине Сеферовић.

Историјско време у доба распада бивше Југославије, које је допринело нарушавању и трансформацији система вредности, пољуљало темеље индивидуалног интегритета, чврстину ставова о месту и улогама у заједници и односу према Другима, неумитно је донело одређену конфузију у деловању друштва на разним нивоима. Такви периоди су захвални за истраживања, али врло „неизвесни“ при доношењу било каквих закључака. Према томе, може се говорити о томе да корак унапред чини већ и пуко суочавање са проблемом и уобличен став да он постоји. За етнолошка/антрополошка истраживања у

Србији, такве кораке можемо назрети у неколико праваца. За заједнички садржалац тих истраживања може се поставити задатак превазилажења укореењених ставова и својеврсне ксенофобије, у том периоду најзначајније изражаване кроз „турбосрпски идентитет“, који је злоупотребљаван у функцији својеврсног замајца за одржавање тензије код најширих слојева становништва. Значајно је навести да су, у то време, сви грађани Србије пасивно или активно учествовали у ратовима на тлу бивше Југославије, потом и на Косову и Метохији.

Суочавање са неминовним завршетком ратног периода и следственим преиспитивањима односа већински/мањински антиципирано је и актуелизовано – посредно или непосредно – у корпусу чланака који се дотичу проблематике националних и конфесионалних мањина у Србији, као и статуса српске националне мањине у суседним државама.³⁴ Националне мањине и остале мањинске заједнице посматране су слојевито – од чланка до чланка, и то од етнографије до интерактивних односа који нам говоре о доприносу Других и значају интегративних фактора којима се превазилазе недостаци вишеслојних друштава и држава. Ову проблематику сусрећемо у радовима у којима се, на основу чланака о муслиманима и, према доступним подацима, о Србима у окружењу, уочава неминовни „прикључак“ тадашњој политичкој ситуацији и неразрешеним конфликтима, а који су и настали на основу тенденције уважавања „личног става“ и искључивог права на интерпретације „своје“ заједнице.

Други аутори су наставили рад на уочавању и могућем разрешавању проблема окренувши се другим параметрима на основу којих се могу посматрати комплексна друштва, која функционишу у оквирима прикривених али сталних могућности за разнолике сукобе. Савремена преиспитивања друштвених наука и поготову антропологије, у време свеопште глобализације и „суштинских промена савременог света који све више постаје истовремено глобалан и локалан“³⁵, ту су се одразила на локалном нивоу, спознајом да неминовно треба превазићи систем ставова који је био оличен у уравниловки *брatства и јединства*.

Е. Мушовић, *Санџачки муслимани у српској етнологији*, ГЕИ XLI

³⁴ Однос према мањинским друштвеним групама и њиховом етничком и културном идентитету био је предмет научних и стручних разматрања у овом периоду, па зато наводим стручни и научни скуп *Косово и Метохија у светлу етнологије*, у организацији Етнографског музеја у Београду, Београд 2001, и научни скуп *Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи*, у организацији САНУ, Одељење друштвених наука, Међуодељењски одбор за проучавање националних мањина и људских права, Етнографски институт САНУ, Београд 2005.

³⁵ З. Ивановић, *Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације*, у: Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ, књ. 21, Етнографски институт САНУ, Београд 2005, 124.

Д. Дрљача, *Цинцари међу Србима у Мађарској*, ГЕИ XLII

Н. Пантелић, *Национална мањина као чувар архаичних културних елемената већинског народа*, ГЕИ XLII

М. Прелић, *После Фредерика Барта: савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, ГЕИ XLV

М. Павловић, *Различитости и заједнички идентитет*, ГЕИ XLVII

Следећи опус радова, који се у одређеном домену баве самоактуелизацијом проблема, представља резултате истраживања у којима су видна преиспитивања ауторки које се баве односима традиционалне и савремене заједнице према жени:

З. Карановић, *Свадебни ритуал као механизам санкционисања и потчињавања моћи жене*, ГЕИ XLII

Д. Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: Потиснута повест устаничког доба у Србији*, ГЕИ XLVII

А. Павићевић, *Жене и њихова моћ у друштву – проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога*, ГЕИ XLVIII

Л. Ђаповић, *Силовање – правна регулатива некад и сад*, ГЕИ L-LI

Ово уједно указује на њихов став према личном интегритету, који се рефлектује на истраживачки поглед, дискурс у научном раду и презентацију резултата. У периоду ратова који су вођени на тлу бивше Југославије дошло је до артефицијелне маскулинизације одређених циљних група у Србији³⁶, и ово је утицало на то да „женско перо“ у антропологији Србије укаже на последице до којих су доводили/доводе дискриминаторни односи према женама. Најшире схваћено, ти радови говоре и о проблемима других група у друштву, који су функционално одржавани механизмима надређености/потчињености, а који су и некада и данас стварани на основу предрасуда и стечених модела понашања. Тешкоће у превазилажењу егзистенцијалне тескобе ауторки и испољавање емпатије према женама – пасивним учесницима и жртвама рата, могу се посматрати на основу тема које су формално повезане са историјским периодима настанка српске државе у 19. веку, традиционалним мушко-женским односима и силовању као универзалном проблему, али – скупно посматрано – сви они говоре о тада актуелним ратним догађајима.

Трећи дискурзивни поглед, који укључује „посматрање са учествовањем“, означен је у радовима које бих сврстао у домен политичке антропологије. Политичко понашање као значењско-симболички простор друштвеног деловања може се поделити у многе потцелине, које су до најситнијих детаља

³⁶ Званични ставови државно-политичке структуре Слободана Милошевића тада су, шизоидно, оповргавали чињеницу да је Србија учествовала у ратовима који су вођени на тлу бивше СФРЈ.

утицале на све становнике Србије и усмеравале њихов целокупни тадашњи живот, али бих радове посвећене тој проблематици ипак сврстао у две категорије. Први део је окренут ка „употреби“ одређених елемената групног идентитета и психологији/„филозофији“ масе. Значај ових радова огледа се у препознавању интегративне функције масовних окупљања, на основу којих су настајале и флукутирале неформалне друштвене групе учесника и посматрача, а на њих указују:

М. Лукић-Крстановић, *Масовна политичка окупљања – Приче из живота*, ГЕИ XLIV

М. Лукић-Крстановић, *Феномен масовног окупљања у теоријском дискурсу*, ГЕИ XLVI

Д. Антонијевић, „Освета Косова“ и „призивање“ Милоша Обреновића, ГЕИ XLVI

М. Лукић-Крстановић, *Масовна окупљања као политички и културни догађаји: Друштвене драме и спектакли*, ГЕИ L-LI

Те групе су најчешће функционисале на основу испољавања поларизованих ставова о предмету и садржајном контексту таквих масовних окупљања, а статус *такмичара* и *навијача*, за неку политичку опцију и против ње, довело је до идеализације *митинга* као политичке „панацеје“. Сматрам да је значајно навести и то да је потреба која је довела до истраживачких подухвата, који су спроведени у циљу разјашњавања идеализације масовних политичких окупљања (у време ратова и последица санкција у Србији), показала постојање сличних механизма у данашњем времену транзиције, поготову оних који су резултирали дериватима масовних окупљања – на спортским и музичким манифестацијама. На пример, статус сабора трубача у Гучи оличен је у епитету *српског бренда* и посредно се користи у функцији прикривене политизације представа о традицији и традиционалном, што се најлакше уочава кроз симболизовани *имиџи* посетилаца – пасивно изражавање политичке припадности.³⁷ Насупрот том „народном“ сабору налази се фестивал *Exit*, као највећи музички фестивал на подручју југоисточне Европе, исто тако са епитетом *српског бренда* и карактеристичним слоганом State of Exit (state, енгл. 1. изјава/тврдња и 2. држава/државност), као и многим прикривеним, или пак отворено политизованим кампањама које се током фестивала одржавају.³⁸

Други део чланака се неизоставно надовезује на претходно наведене манифестације и исто тако указује на елементе и механизме који су

³⁷ Према неким подацима, сабор у Гучи је последњих година посетило неколико милиона посетилаца. www.sabortrubaca.com/

³⁸ Фестивал је према званичној видео презентацији започет 2000. године као манифестација отпора режиму Слободана Милошевића, а данас има изузетан значај за демократски оријентисану друштвену заједницу у Србији. http://www.exitfest.org/index.php?option=com_content&task=view&id=1996&Itemid=729

допринели митологизацији тада актуелне политичке свакодневице. Аутори су у тим радовима указали на могућност двојаког односа према вредносним ставовима који су циљано подстицани у процесу артефицијелне ретрадиционализације друштвених група и у функцији одржавања друштвено-политичког система тадашње власти. То су радови:

С. Наумовић, *Српско село и сељак: између националног и страначког симбола*, ГЕИ XLIV

И. Чоловић, *Популаризација националних јунака*, ГЕИ XLV

Б. Жикић, *Културни херој као „морални трикстер“* ГЕИ XLVI

М. Павловић, *Религијска и етничка припадност*, ГЕИ XLVI

И. Чоловић, *Политички фактор и религија*, ГЕИ XLVI

И. Тодоровић, *Идејни систем „Срби, народ најстарији“*, ГЕИ XLVIII

Они, на једној страни, показују да се у одређеном дискурсу може говорити о траговима својеврсне интроспективе и спознаје индивидуалног – као градивног елемента, а што се рефлектује кроз колективне представе и идеализацију „нашег“ у функцији учвршћивања реобликованог идентитета. На другој страни су елементи којима је „истост“ натурана споља у функцији рекомпоновања и поновног препознавања „српског“ етничког и конфесионалног идентитета. У сваком случају, говори се о разноврсним облицима притисака, који су испољавани у различитим интензитетима и на различитим нивоима индивидуалне и социјалне свести.

Последња од група радова о којима говорим посвећена је феномену новокомпоноване народне музике, и њу чине следећи радови:

Д. Големовић, *Да ли је новокомпонована народна музика заиста народна?*, ГЕИ XLIV

Д. Милорадовић, *Новокомпоноване музичке поруке*, ГЕИ XLIV

С. Златановић-Цветковић, *Новокомпонована народна музика на линији традицијско – савремено*, ГЕИ XLVI

М. Малешевић, *Свакодневица сеоске омладине*, ГЕИ XLVII

Ова врста музичке делатности је током последњих деценија 20. века постала део свакидашњег живота на тлу бивше Југославије. Потом, новокомпоновану народну музику су управо они друштвени слојеви, који су настали и утемељени у време позног социјализма, као алтернатива етаблираним самоуправљачким групама, подигли на ниво својеврног „погледа на свет“.³⁹ У прилог потреби свеобухватног и сукцесивног

³⁹ М. Stojanović, *Značenje i funkcija mitskih toposa u okviru fenomena „novokomponovane kulture“*, *Antropologija* 1, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 2006, 34-35, 45-46.

проучавања тог феномена наводим и чињеницу да су поменути врсту музике слушали учесници ратова на свим зараћеним странама у бившој Југославији, посебно *турбо фолк* у функцији музике рата/ратника.⁴⁰ Данашњи тренд одржавања „пинк културе“⁴¹ показује да је на вредносном систему који је обликован кроз конзумацију турбо фолка, ТВ сапуница, жуте штампе и филмова из Сједињених Америчких Држава у новијој продукцији (коју одликује обиље хедонистичко-конзументских порука) формирана наша свакодневица транзиције.⁴²

Закључак

У оквиру почетног истраживања о значењском контексту гласила националних институција, које се етнологијом/антропологијом баве у оквирима научно-истраживачких пројеката и у функцији очувања и заштите баштине, желео сам да укажем на то да друштвени контекст у коме наука/дисциплина функционише неминовно утиче на лични став ствараоца. Надаље, према опредељењу институције за одређени модел по коме функционише, њена целокупна делатност, посматрана кроз кумулативни ефекат индивидуалних резултата, одсликава се у „уређивачкој политици“ са којом наступа у јавности и путем које утиче на друштвену заједницу. На трећу степену одговорности треба, по мом мишљењу, поставити државни апарат као фактор условљавања, првенствено кроз финансијско функционисање, али и у функцији „саветодавног/наредбодавног органа“ за извршавање делатности таквих националних институција.

Управо због деликатности и свеобухватности проблематике покушао сам да у представљању резултата искључиво лоцирам групе тема на основу којих би било могуће препознавати етнолошке правце разрешавања, а у оквиру шире друштвено контекстуализованих наука у транзицији – у времену транзиције. Груписање проблема, тема и приступа које сам назначио требало би да буде вредносно неутрално, између осталог и због тога што би моје залагање за један или други приступ могло бити идеологизовано. Међутим, треба додати и то да, већ на први поглед, својеврсни концепти транзиционих прелаза указују на поларизоване ставове о утемељавању достигнућа етнологије/антропологије у статусно нови положај друштва у Србији, какав нам се указује на почетку 21. века. Један од концепата залаже се за музеализовану петрификацију различитих културних пројеката насталих током 20. века, у циљу одржавања различитих облика државно-друштвених

⁴⁰ Исто, 35.

⁴¹ Назив је настао на основу програмске политике ТВ Пинк, која је током деведесетих година 20. века била један од стубова медијске промоције турбо фолка и инкорпорирања „културе илузије“ у најшире друштвене слојеве, као начина за превазилажење егзистенцијалне несигурности у време владавине Слободана Милошевића.

⁴² Р. Cvetičanin, *Kulturne potrebe, navike i ukus građana Srbije i Makedonije*, Odbor za građansku inicijativu, Niš 2007.

система, а који у крајњем облику треба да функционише као усавршени романтичарски модел етнологије као науке. На другој страни се уочава концептуализација „посматрања са учествовањем“ и хватање у коштац са проблемима редефинисања личне улоге и улоге сопствене заједнице у транзицији вредносног система – на нивоу савремене цивилизације.

Marko Stojanović

GEM vs GEI SASA:

The Parallel Worlds of Ethnology in Transition

Ethnologists are engaged in collection, analysis and decoding of meanings of socio-cultural realities. The active participation in a residential culture makes the ethnologists a group susceptible to the analysis themselves. Therefore, due to the “active” time periods that marked the Serbian cultural space during the 1990’s, it became possible to evaluate the activities of ethnologists, and their function as participant-observers and observers.

Key words:

ethnology, transition, socio-cultural reality, heritage, Museum of Ethnography, identities

The observed phenomena as well as related problems, method and theory at work, and ways of seeing of situation are different and depended on one’s place of work (employment), I will use only two examples to illustrate my points: Bulletin of the Museum of Ethnography and Bulletin of the Institute of Ethnography, SASA. I will try to show the similarities and differences between the attitudes of the ethnologists, which depend on their respectable place of work: the ones dealing with the cultural heritage and the ones involved in research.

The respective titles and contents of the papers published in these two journals during the period that has started with a cultural isolation during the UN sanctions, continuing into the period of political changes and lasts until today in the period of transition, show that there are different influences of the editorial boards, business politics of the institutions, socio-cultural environment and general cultural politics.

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ

Време празника*

У раду је реч о празницима као о једној од битних одредница друштвеног живота. Износе се запажања о основним претпоставкама које су утицале на њихово опстајање, без обзира на то какав је тип друштва у питању. Празници који су обележили период друге половине 20. века, разлози њиховог настанка, али и неки од чинилаца који су утицали на престанак њиховог одржавања, такође представљају предмет овога рада.

Према објашњењу датом у Речнику Матице српске, лексема *празник* има више значења. То је:

1. свечан дан којим се прославља какав важан догађај,
2. један или више узастопних дана у које се не ради у славу неког свеца,
3. време у које се прекида рад у школама ради одмора ученика (распуст нпр.),
4. весеље, забава, свечаност приређена да се што прослави,
5. дан у који се деси нешто пријатно, радосно, важно за кога па се убудуће слави као сећање на догађај,
6. (фиг.) уживање које се осећа због нечег пријатног, радосног, и сам извор тога уживања и радости.¹

Кључне речи:

празници, традиционални празници, социјалистички празници, друга половина 20. века

Како пример показује, празник је прилично универзална категорија, која при том подразумева различите садржаје.

Празници су веома важна форма испољавања људске културе. Они се не могу објаснити само као последица практичних услова и циљева

* Овај текст је резултат пројекта бр. 147020 „Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса“, који у целости финансира МНТР РС.

¹ *Речник српскохрватског књижевног језика*, књига четврта, Матица српска, Нови Сад 1971, 849.

друштвеног рада, или као биолошка (физиолошка) потреба људи за повременим одмором. Празник је увек имао дубок смисаони садржај, везан за поглед на свет. Зато „никаква `вежба` у организацији и усавршавању процеса друштвеног рада, никаква `игра у раду` и никакав одмор или предах у раду *сами по себи* никада не могу да буду *празнички*. Да би постали празнички мора им се припојити нешто из друге сфере постојања, из духовно-идеолошке сфере. Они не треба да добију потврду из света *средстава* и неопходних услова, већ из света *виших циљева* човековог постојања, то јест из света идеала. Без тога нема и не може бити никакве празничности.“²

Када се говори о празнику, некако се одмах има у виду његов однос према времену. Празници су током свог историјског постојања увек били повезани с *кризним*, односно преломним тренуцима у животу друштва и човека. Времена препорода, обнављања и новог рађања била су најважнија у празничном схватању света. У конкретним формама појединих празника управо су ти тренуци и стварали њихову специфичну празничност.³

Једна од функција празника јесте одржавање и учвршћивање постојећег поретка. Званични празници су појачавали стабилност, непроменљивост и вечност поретка: постојећу хијерархију, постојеће религиозне, политичке и моралне вредности, норме, али и забране. „Првобитни механизам празника истовремено је механизам периодичног пражњења нагомилаваног, за друштвени поредак опасног вишка залиха и енергије (...) чија је ликвидација цена стабилности скупног организма.“⁴

Тежња да се успостави контрола над свим оним што би могло угрозити постојећи поредак има у основи спречавање неконтролисаног испољавања негативних сила након престанка празничног расположења. То би значило да су празници управо начин обнављања друштвене сигурности и одбрана постојеће хијерархије од евентуалних негативних процеса који би је могли довести у питање.

Суштина празновања је и у функцији очишћења, смањивања напетости у колективу, јер је време празника – специфично стање, оно које је изван редовних свакодневних догађања. Зато учесници у обичајима које је неопходно обавити у ово време постају *неко други* у односу на свакодневицу. На тај начин празник постоји као повратак у неко друго време, време које, поред других чинилаца, карактеришу изобиље и опуштеност, који понекад воде у своју супротност. Дакле, празнично време је увек повратак у неко друго време, у односу на оно свакодневно.

* * *

² М. Бахтин, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Nolit, Beograd 1978, 15.

³ *Исто*, 16.

⁴ Мјећислав Поремски, *Ikonosfera*, Prosveta, Beograd 1978, 110.

Свака друштвена заједница у основи живи двоструки живот – свакодневни, који је испуњен радним обавезама, и други, који је ослобођен од сваког рада, а који је обично познат као празнични. Једно од основних правила празничног понашања јесте да се у току празника заједница ослобађа уобичајених норми понашања. Заправо, ова правила су у једном временском периоду потпуно или делимично суспендована из живота колектива. Празници су, у ствари, друга страна народног живота.

Када се размишља о празницима, истовремено се свакодневица намеће као парарелни проблем. Празник и свакодневицу тешко је раздвојити пошто су у сталном преплитању. Стога је и разумљиво да се, у односу на свакодневицу, празник „показује појединцу као неки други свет, свет у коме се осећа подржаним и преображеним од стране сила које га превазилазе.“ Посао који се свакодневно обавља представља само начин да се обезбеди задовољење тренутних потреба. „Свему томе он [човек] посвећује дужну пажњу, стрпљење, способност; међутим, тамо негде дубље он живи у сећању на неки празник и у ишчекивању новог празника, празник је за њега, за његово сећање време јаким осећања и метаморфозе сопственог бића.“⁵

Празник, свечаност, или како год назвали време супротно од свакодневице, подразумева да су чланови заједнице бар за кратко време ослобођени рада и свакодневних обавеза, тако да се могу активно укључити у свечаности које, у већем или мањем обиму, прате скоро сваки празник. „То се постиже тако што се на основу традиционално утврђеног слободног времена издавају поједини догађаји из мноштва свакодневних збивања и у виду обреда или ритуала, то јест у виду неке симболичке форме, окупљају групе људи унапред психички и духовно спремне да учествују у таквом догађају. Учесници свечаности су исти они људи који живе у свакодневљу с том разликом што се на битно другачији начин понашају у међусобном комуницирању, задовољавају своје потребе, доживљавају понуђене вредности и гледају у будућност.“⁶

Једна од функција празника јесте суочавање с временом новог циклуса, у којем колектив и појединац у оквиру њега, треба да нађу нове снаге и осете пуноћу живота. Из тих се разлога празник најчешће и представља као време у коме се људи супротстављају постојећем/свакодневном да би прикупили нову енергију, неопходну за обављање свакодневних послова. Празник је испуњен садржајима који учеснике у празничном догађају не само да испуњавају, већ их и инспиришу и мотивишу, појачавајући снагу која је неопходна за издржавање свега тегобног што свакодневица носи са собом.

⁵ Rože Kajoa, *Teorija praznika*, Kultura 73/74/75, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd 1986, 33.

⁶ Radoslav Đokić, *Ka prazničnoj kulturi*, Kultura 73/74/75, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd 1986, 224.

Празнично расположење се супротставља колотечини свакодневног и свакодневној бризи за сопствену егзистенцију појединца, али и шире заједнице. Празнично време је узаврело време, испуњено садржајима који треба да допринесу унутрашњем растерећењу и опуштености која није могућа у времену свакодневних обавеза, па је зато ово време и супротно свакодневном, када свако обавља своје послове и задужења, и када је релативно мало времена за опуштање и дружење. Битна одредница празника је *опуштеност* која се, између осталог, огледа у претеривањима и прекомерностима сваке врсте.

Значајан садржај празника чине игра, песма, конзумирање неумерених количина хране и пића. После бурних празничних дана, бити болестан није било (а није ни данас) изненађење, јер тако налаже понашање за празник. Како је значајна одредница празника – обилност у храни и пићу, потребан је у неким случајевима дужи временски период да би се сакупила довољна количина свега тога, тј. хране која ће бити утрошена у једном релативно кратком временском периоду. „Економија, акумулација, мера, одређују ритам световног живота, а *обиље* и *прекомерност* ритам празника, периодичне и заносне паузе светог живота који га пресеца и враћа му младост и здравље.“⁷

Приближавање празника значило је и манифестацију посебног унутрашњег расположења, које се, поред осталог, исказивало и у неком виду празничне еуфорије на коју нико није био имун, што значи да је више или мање захватала све чланове заједнице. „Празнична грозница је унутрашња ватра којом се друштво настоји очистити од одређених противуречности (...) Међутим, ово експонирање ће бити само празнична секвенца друштвеног живота јер ће из свог пепела поново васкрснути важећи принципи социјалне хијерархије, статусних разлика и неједнакости.“⁸

Историјски посматрано време, које се одвајало за празновање и уопште за празнични одмор скраћивало се постепено јер су обавезе налагале промене у односу *празнично* : *непразнично време*, наравно – у корист овог другог. Данас се, на пример, у свету само у време карневала празнује неколико дана. Сви остали празници су сведени на много краћи период. Најважнији празници у традиционалним заједницама започињали су у критичној фази смене годишњих доба. Било је то у време за које су људи на основу дугогодишњег искуства схватили да се баш тада природа обнавља, иако су те промене понекад бивале једва видљиве. То су свакако важни разлози због којих је највише празника сконцентрисано на почетку, односно на крају зиме, на крају пролећа и почетком лета, те на крају летњег периода.⁹

⁷ R. Kajoa, *н. д.*, 53-54.

⁸ Bojan Jovanović, *Praznična antiteza slavljenja postojećeg*, Kultura 73-74-75, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd 1986, 72.

⁹ Када погледамо празнични календар, уочавамо да се и данас најважнији празници славе управо у овом периоду.

Празник је дуго времена представљао елементарну форму друштвеног живота и одређивао основни смисао свакодневног човеког понашања. Зато су и многе активности у заједници биле усмерене на празник, а подразумевале су обављање свих потребних припрема, чија је сврха обезбеђивање материјалних претпоставки, али и просторних и временских услова за ваљано спровођење празничних активности. Празници су били прилика за размењивање информација, одржавање старих, али и успостављање нових контаката. Из тих разлога се не може сматрати да празнични скупови имају за циљ само исказивање одређених културних садржаја, него су то и прилике за решавање одређених друштвених, а често и политичких проблема који се у заједници јављају, или се пак могу јавити.¹⁰

* * *

Као и друга друштва, и наша друштвена заједница имала је потребу да се исказе кроз празнике. Међутим, када се има у виду празнични живот у нашој заједници, а пре свега се то односи на некадашњу заједничку државу (СФР Југославију), треба имати у виду неколико параметара битних за питање теме рада. Празнични живот у другој половини прошлог века одвијао се на две равни, па би се тако морао и посматрати. На једној страни су били празници који су били прослављани у оквиру традиционалног друштва, које је доминирало већим делом тадашње државе скоро до краја шездесетих година прошлог века, а у неким деловима и знатно дуже. На другој страни су празници које успоставља нова социјалистичка власт и који постају одредница друштва у времену које долази, да би се ствари поново узбуркале током друге половине осамдесетих, а нарочито деведесетих година прошлог века.

Имајући у виду наведено, значајно је истаћи да се у периоду друге половине прошлог века, бар када је празнични живот у питању, уочава неколико фаза:

1. период доминације традиционалних празника (негде до краја педесетих година);
2. период у којем, условно речено, преовладавају нови празници које успоставља нова социјалистичка власт;
3. период у којем се почиње са укидањем појединих празника уведених у послератном периоду;
4. период обнове тзв. традиционалних празника и маргинализовања, али не и потпуног укидања празника старе југословенске државе;
5. период поновне доминације традиционалних (религијских) празника, али и увођење нових државних празника, који ипак остају у сенци ревитализованих празника из годишњег календара.

¹⁰ R. Đokić, *н. д.*, 228.

1. Период доминације традиционалних празника.

Из ратних сукоба који су обележили четрдесете године прошлог века југословенска заједница је изашла као претежно аграрна земља, што значи да је већину чинило становништво насељено у сеоским заједницама. Начин живота који је био преовлађујући условио је и томе прилагођен празнични живот. То је, заправо, подразумевало да су празници били прилагођени аграрном календару и сегментима године који су се поклапали са годишњим добрима.

Празници који су били доминирајући у овом времену поклапали су се са циклусима промена у природи, а основна функција им је била да потпомогну несметано преживљавање и одржавање стабилности микро и макро друштвене заједнице, првенствено кроз обезбеђење довољно хране за њене чланове. Поред тога, празници из годишњег (календарског) циклуса требало је да омогуће и друштвену стабилност, али и задовољење културних потреба заједнице.¹¹

Празници овог периода доминирају негде до краја педесетих година прошлог века, када њихов утицај у народу почиње да слаби, али не нестаје у потпуности. Промене које се уочавају последица су одлука које нове власти усмеравају на традиционално наслеђе, па и на празнике, кроз различите видове забрана, али и кроз друге активности које мењају свакодневни ритам заједнице, који је врло битан када су празници календарског циклуса у питању. Осим политичких мера, и економске мере, као и друштвени процеси који започињу првих деценија по ослобођењу, значајно утичу на промене у празничном календару.

2. Успостављање нових социјалистичких празника.

По ослобођењу земље јавила се потреба да се свету покаже какав је, заправо, преображај представљала наша социјалистичка револуција (мада је одређених видова прослава било и током ратног периода). Један од најбезболнијих начина да се успостави континуитет с минулим револуционарним тековинама и у свести грађана учврсти сазнање о значају револуције, али и начин да се садржај те револуције брзо не заборави, јесте обележавање празника који је требало да помогну у учвршћивању

¹¹ На овом месту неће бити речи о садржају тзв. традиционалних празника. У објављеној литератури јасно се уочавају поменути садржаји ових празника. Упућујем на следећу литературу: Бранко Ђупурдија, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ 23, Београд 1983; Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Вук Караџић, Београд 1990; Мила Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Музеј Војводине, Нови Сад и Монада, Сремска Митровица 1996; Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005; Милина Ивановић-Баришић, *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*, Посебна издања Етнографског института САНУ 59, Београд 2007.

прокламованих циљева. Стога је један од путева остваривања зацртаног циља било ослобођење од традиционалних облика друштвеног живота и садржаја, тј. од наслеђених елемената културе, с једне стране, а примање нових социјалистичких обележја и елемената културе, с друге стране. За разлику од пређашње, новоуспостављена култура била је „очишћена“, како се мислило, од магијских и религијских елемената.

Међутим, са друге стране, послератна власт је уочила могућност да се кроз врсту и садржај празновања стално упућује на потребу константне обнове друштва и настајања нових вредности, али и на неосетно провлачење идеолошких принципа неопходних у даљем развоју заједнице. У ту сврху успостављају се: а) *нови државни и републички празници* (29. новембар – Дан Републике, 4. јул – Дан борца, 25. мај – Дан младости, 7. јул – Дан устанка, који се славио само у Србији), б) *празници преузети из празничног календара међународне заједнице* (8. март – Дан жена и 1. мај – Празник рада), в) *празници који су већ на неки начин постојали, али у социјалистичком периоду добијају више на значају* (Нова година).

Поред ових, постојали су и празници који су били посвећени важним датумима из историје народноослободилачког покрета државе или појединих градова, али они нису имали већег утицаја на свакодневни живот народа, мада су и неки од побројаних празника били радни дани (25. мај и 8. март).

а) *Нови државни и републички празници.*

Сврха именовања нових празника је, с једне стране, слављење и величање победе и промене друштвеног уређења кроз успостављање нових класних и националних односа у друштву, али са друге стране, то је могућност увођења успешне контроле над друштвеном заједницом путем прихватљивих норми понашања. У првим послератним деценијама иконографија празника одисала је подсећањем на заслуге појединаца у изградњи земље, да би у каснијим периодима – како су се показивали знаци друштвене, политичке, а посебно економске кризе – празници све више губили идеолошке ознаке и постајали дани у које се не ради. Последњих година слављења ових празника једино су заставе и продавнице које не раде подсећале на то да је празнични дан.

У овој групи празника издвајају се Дан Републике и Дан младости. Дан Републике (29. новембар) се празновао као подсећање на дан када је у Јајцу, на првом заседању Антифашистичког већа народног ослобођења Југославије (АВНОЈ), проглашена Република. Са овим празником је била повезана и пионирска организација. Ученици који су у први разред уписани у текућој години примани су у седмици пред празник у пионирску

организацију, и на тај начин су и званично постајали пуноправни чланови друштва.¹²

Дан младости (25. мај) се прослављао и као Титов рођендан. Празник је, иначе, био радни дан, а оно што га је обележавало јесте гимнастичка приредба (слет) која је одржавана на стадиону Југословенске народне армије.¹³ На крају приредбе, председнику тадашње Југославије, Јосипу Броз у Титу, свечано је предавана штафета младости, као рођендански поклон чији су саставни део биле поруке са добрим жељама представника народа.¹⁴ Поменуте активности (ношење штафете и организовање приредбе) престале су током осамдесетих година, па је тако ово био први од званичних државних празника који је избрисан из празничног календара.

б) Празници преузети из празничног календара међународне заједнице.

С обзиром на чињеницу да је у периоду између два светска рата тадашња Комунистичка партија почела са обележавањем ових датума, не чуди да су они у послератном периоду проглашени државним празницима, с тим што се на Празник рада – по Закону о празницима – није радило, док се Дан жена обележавао радно.

Први мај је један од највећих симбола борбе радничке класе у целом свету.¹⁵ „Већ сасвим површан увид у његову историју показује да се овај 'раднички дан' развијао у правцу постепеног напуштања своје борбене садржине у корист јачања 'експлицитног симболизма', да би у најновије време изгубио и велики део симболичке повезаности са идејама које су га афирмисале и претворио се у дан (плаћеног) одмора.“¹⁶

Осми март¹⁷ је празник посвећен женама, мада у социјалистичкој Југославији није никада званично био државни празник, иако се током целог

¹² О пријему у пионирску организацију видети: Мирослава Малешевић, *Пријем у пионирску организацију*, Етнолошке свеске V, Београд 1984, 73-81.

¹³ Овај стадион је данас познатији као стадион ФК "Партизан".

¹⁴ О развоју штафетне палице и штафетног трчања видети: *Titova štafeta – Štafeta mladosti*, Katalog, Muzej „25. мај“, Београд 1981; Ранко Баришић, *Штафета омладине народа и народности Југославије*, Народно стваралаштво – фолклор, Београд 1981, 78-80.

¹⁵ Први мај се прославља у знак сећања на жртве радничких демонстрација одржаних у Америци 1886. године. На Оснивачком конгресу Друге интернационале одлучено је да се Први мај слави као дан радничке класе. Прве прославе су одржане 1890. године.

¹⁶ Више о прослави Првог маја видети код Предраг Шарчевић, *Првомајске прославе у Београду (1893-1988) – празник и политика*, Токови, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд 1990, 71 (рад 71-108).

¹⁷ Међународни празник Дан жена настао је као дан борбе за економску, политичку и социјалну равноправност жена и мушкараца. Осми март је прихваћен као Међународни дан жена на другој Међународној конференцији жена, одржаној у Москви 1921. године, мада је идеја зачета још 1910. године, у оквиру Међународног радничког покрета - <http://sr.wikipedia.org/sr-el/> (посета – 20. децембар 2007).

социјалистичког периода обележавао/славио са различитим интензитетом и уз променљиве политичке нагласке.¹⁸ Иако је требало да буде симбол родне равноправности, 8. март се временом претворио у неку врсту дана цвећа које се поклања женама и у прославе по фирмама, а све је мање био датум који представља подсећање на борбу за равноправност и допринос жена тој равноправности.¹⁹

в) *Стари/нови празници.*

У послератном периоду, када су промене биле на неки начин саставни део свакодневице, оне које су захватиле празнични живот тадашњег друштва захтевале су, поред осталог, више „упорности и стрпљивог рада“ у њиховом прихватању. Један од празника коме је требало доста времена да се устали у празничном календару и да буде шире прихваћен у заједници (нарочито у сеоским срединама) била је Нова година. Претходница Божића, а у народу непозната у форми и садржају по којима је празник препознатљив, није могла да буде прихваћена за кратко време, као други празници из послератне епохе. Највероватније, то и јесу најбитнији разлози њеног ширег неприхватања. Постепене промене се запајају тек са појавом телевизије, односно – са њеним већим продором међу шире слојеве становништва. Стиче се утисак да је Нова година постала масовније прихваћена тек у последњој деценији прошлог века, првенствено захваљујући организовању дочека на градским трговима.

3. Укидање социјалистичких празника.

Током осамдесетих година, са продубљивањем економске и политичке кризе и уз наговештаје распарчавања заједничке државе, на удару нових тенденција нашли су се и празници. Први празник који престао да се званично обележава био је 25. мај – Дан младости. У Србији су се остали празници постепено укидали. Дан Републике је социјалистички празник са најдужим празничним стажом; славио се до пре неколико година.

4. Обнова тзв. традиционалних празника.

Деведесете године прошлог века обележила су политичка превирања и дубока економска криза, која је кулминирала средином деценије. Ово је период када се нација више окреће заборављеним, односно потиснутим вредностима. Држава и црква се све више повезују, а приметна је и повећана религиозност, нарочито код млађе популације. Празници као што су Божић, Ускрс и породична слава постају државни празници са статусом нерадног

¹⁸ Dunja Rihtman-Augustin, *Ulice moga grada*, Biblioteka XX vek, Beograd 2000, 124.

¹⁹ Мирослава Малешевић, *Оми март – од утопије до демагогије*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVI-XXXVII, Београд 1988, 53-80. Исто и у: Miroslava Malešević, *Žensko : etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*, Srpski genealoški centar, Beograd 2007, 41-72.

дана, што омогућава да се њихово слављење знатно повећа, мада често и са приметном дозом некуса (нпр. паљење бадњака на јавним местима).

Поред наведених, на значају добијају и други празници из црквеног календара – Свети Сава, као школска слава, и Видовдан, као дан сећања на косовске јунаке. Питање које се намеће јесте следеће да ли повратак традиционалним празницима и обичајима календарског циклуса значи и враћање заборављеном бићу? Догађаји из деведесетих година, па делом и они каснији, покренули су многа важна питања повезана са традицијом и идентитетом. У узаврелим временима, враћање заборављеним или потиснутим вредностима, нарочито онима које су резултат сопствених напора, ствара осећај сигурности заједници, а можда још више – појединцу.

5. Нови државни празници.

После 2000. године и демократских промена укидају се у потпуности тзв. социјалистички празници, али се зато уводе нови, да би садашња држава и на тај начин имала своју легитимност. Тако се 15. фебруар (Сретење Господње) уводи као Дан државности²⁰ и једини је секуларни празник нове државе на који се не ради. Поред њега, државни празници и нерадни дани су и Празник рада и Нова година. Горе поменути празници, Св. Сава и Видовдан, прерастају у државне празнике, али се обележавају радно. Важно је поменути да су сви ови празници на неки начин у сенци ревитализованих празника из годишњег календара (Божића, Ускрса и породичне славе).

* * *

Празник је појава коју дугујемо искуству традиционалних друштава. Једно од незаобилазних питања, које произилази из природе празника, јесте то шта он, заправо, представља : начин изражавања, вид испољавања вредности друштва, или је нека врста путоказа у систем вредности, упућујући на то која су правила понашања и шта је то у шта његови чланови треба да верују. У основи празника налази се супротстављеност појмова *светог* (време празника) и *профаног* (време свакодневног живота).²¹

Кроз историју се показало да је у односу на празнике, који кроз дужи временски период задржавају форму и структуру, свакодневица много подложнија променама, јер је зависнија од друштвених и економских фактора, који је мање или више мењају. Мада и празнични живот није непроменљива категорија, он ипак успева или да се одупре или да се прилагоди променама. Како празник спада у најстарије елементе људске, културе тешко је замислити

²⁰ О празнику видети више: Сенка Ковач, *Поруке предлагача нових државних празника Србије*, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 101-109.

²¹ По мишљењу Диркема, ствари и појаве постају свете кад им се приписују таква својства, а нису то сами по себи – Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd 1982, 34-40.

да као такав може лако нестати из културне комуникације, а да се при том озбиљно не поремети стабилност одређене заједнице. Поред многих значајки, једна од врло важних функција празника јесте да „организује“ слободно време и на тај начин допринесе учвршћењу заједништва и социјализацији појединца. По „својству да сажима и синтетизује уметничке садржаје, да појединца доводи у несвакидашњи положај, празник је у супротности свакодневици, оптерећеној многим тешкоћама и противуречностима.“²²

Имајући у виду празничну реалност, с једне стране, али и нову реалност која је успостављена после ослобођења, ново социјалистичко друштво морало је да изнађе начин како да помири затечено и новоуспостављено стање. У том смислу посматрано, потреба да се одржи актуелност тековина социјалистичке револуције утицала је на то да празник добије, поред осталог, васпитну карактеристику. Кроз циклично понављање и обнављање садржаја, пружала се прилика да се у организованој учесничкој или посматрачкој маси колективно ствара историја и одређује властита судбина. У првим годинама после Другог светског рата, празници су коришћени и за приказ резултата остварених у периоду између два празника, што је рађало нескривено осећање задовољства и среће. Питање је да ли је реалност увек била онаква каквом се приказивала?

Културне манифестације које су биле саставни део појединих празника односиле су се на читаву тадашњу друштвену заједницу. Циљ је свакако био јача хомогенизација југословенске друштвене заједнице, у којој је у постреволуционарном раздобљу ваљало и на неке друге начине ојачати друштвену свест и продрети дубоко у психу појединца, а у циљу јачања колектива. Зато су се празници повезивали са извојевањем победом, која се кроз празновање потенцирала и славила на различите начине. Сви празници су у свој садржај укључивали, поред других дешавања, и различите културне активности.

Како је време одмицало и однос према према празницима се мењао, дошло је до стварања материјалне основе која је омогућавала већу потрошњу, па празници своју политичку садржину све више замењују културним и забавним садржајима који постају пријемчивији за учеснике. Оно што карактерише празнике, а та пракса је дошла до изражаја током осамдесетих година прошлог века, јесте умножавање нерадних дана кроз повезивање викенда и празника, па су на тај начин добијани мини годишњи одмори, углавном коришћени за различите врсте путовања (обилазак родбине, пут у иностранство и сл.).

Пошто су празници попут Ускрса, Божића, породичне славе били у другом плану у послератном развоју друштва, државни представници су морали осмислити нешто у замену за њих. Алтернативни модели празничних светковина (Први мај, Осми март, Дан Републике, Дан младости, али и други

²² R. Đokić, *н. д.*, 223.

значајни историјски датуми који су обележавани, затим Нова година, па и неке породичне светковине) углавном су датуми чије се прослављање више везује за градску средину, где је све одисало духом индустријализације и појава које је прате, тако да су новоуспостављени празници били добро осмишљена замена за традиционалне. На селу је ипак било унеколико другачије. Традиционалне празнике је, бар у првим послератним деценијама, било тешко у потпуности искоренити, па је настављено са њиховим упражњавањем и у наредним деценијама, наравно – уз неумитно прилагођавање новим условима живљења.

Milina Ivanović-Barišić

Holiday Time

Holidays represent an important part of the human culture. During the course of their long history, holidays were always related to crisis or critical moments of any society. One of the main rules of the holiday behavior is that they allow liberation from the usual, everyday rules of behavior, which are in total or partially suspended from the collective life. The former socialist society had several phases:

Key words:

holidays, traditional
holidays, socialist
holidays, second
half of the 20th
century

1. domination of traditional holidays (calendar cycle),
2. new holidays founded by the socialist government,
3. cessation of certain holidays introduced in the after-war period,
4. re-foundation of so-called traditional holidays and marginalization of holidays proclaimed by the former Yugoslavia,
5. re-domination of the so-called traditional holidays and establishment of the new state holidays.

In the after-the war period, the state officials had to establish an alternative model of holiday celebration that would replace the marginalized holidays of the old celebration calendar. The May Day, March 8th, Youth Day, but also other significant historical dates, like New Year, are mostly connected with urban areas; the newly established holidays were a good alternative to the traditional holidays. Rural areas experienced these changes differently though. The traditional holidays, at least in the first after-the war decades, were difficult to replace, so they continued to be celebrated in the subsequent decades with an inevitable adjustments to new life conditions.

Живка Ромелић
Народни музеј Крушевац

Црква која је одлетела

У прилогу се говори о једном примеру из народне религиј, који се односи на предање о ишчезавању цркве Св. Прокопија на Копаонику, насталог као последица прекршаја табуисаног понашања и простора.

На потесу *Црквине*,¹ у подножју *Панчићевог врха* (2.017 m) на Копаонику, налазе се остаци цркве *Св. Прокопија*, која, према резултатима досадашњих археолошких истраживања, потиче из раног хришћанства (4-6. век).²

Кључне речи:

предање, света или култна места, табуисано понашање, простор, прекршај, последице, нестајање цркве

Овај простор је – како у прошлости, тако и данас – потпуно ненасељен, с обзиром на то да се налази у самом подножју највишег врха Копаоника. Темелји цркве су у непосредној близини два средњовековна рудника – Белог Брда и Заплања. Иако је много наших цркава, поготову оних старијих, подизано ван насеља, уочљива је осамљеност и удаљеност, неприступачност локација на којима се налазе цркве на Копаонику, као што је црква Св. Методија на источној страни наше највеће планине³ и ова о којој је реч, црква Св. Прокопија.

¹ Од почетка археолошких истраживања на овом локалитету, пре неколико година, цео потес се још назива и *Небеске столице*. Овај назив није прихваћен код локалног становништва, али се доста промовише у јавности у последњих неколико година, уз (митску) причу да је Живојин Мишић, као млад официр, био ту на *езерциру свакодневно и једног јутра, када је устао и изашао из шатора, погледао је у сву ову лепоту и рекао свом ордоносу да се осећа као да је на небеским столицама*. Власник имања на коме је црква, као и мештани околних села који су дошли на црквену славу, место зову *Црквином*, а чуло се и објашњење да је то *црква у ливаде*.

² Наведено према извештајима са археолошких истраживања локалитета *Небеске столице*, вршених од стране Завода за заштиту споменика културе у Краљеву, у сарадњи са Народним музејем у Крушевцу, од 2000. до 2006. године.

³ Св. Методије се прославља 2. јула као општа, *копаоничка слава – молитва*. Пут до извора у стени, до *Великог Метођа*, води стрмом шумском стазом. Предање каже да се ту налазио рудник који се урушио пошто су рудари радили на дан Св. Методија, па су настрадали. Од тада се место несреће сматра светим, третирајући се као црква.



Црква св.Прокопија

Црквена слава обележава се 21. јула, дана који је у црквеном календару посвећен овом светитељу и који се сматра заштитником рудара. Све до педесетих година прошлог века ту су долазили мештани поткопаоничких села, славећи овај дан као велики сабор. Слава је обновљена после 2000. године, са видно мањим бројем учесника, али и са још увек живим предањима о цркви. Једно од њих каже да је црква *давно*, у току једне ноћи нестала, *као да је одлетела*, а на њеном месту остали су само темељи. Сматра се да су узрок томе биле дечје пелене, које је једна мајка оставила да се суше на огради порте. По овом предању, каже се даље да су *талпе* од зидова летеће цркве, падале по целој Топлици. На тим местима настајали су нови храмови, *а скоро цела црква сручила се у Прокупље, на место где је данашња црква Св. Прокопија*.⁴

Ова врста предања у нашој традицији односи се на *света или култна места*, међу којима посебно место заузимају *црквине, црквишта*. Опште значење светих места у српској народној религији подразумева сва она места за која се сматра да имају нарочиту моћ деловања, која могу на различите начине и кроз различите видове да утичу на човеков живот.⁵ Као таква, поред осталог, подразумевају нарочито поштовање изражено кроз одређено прописано понашање, које повлачи за собом бројне последице ако се

⁴ Радослав Љ. Павловић, *Како су код нас цркве летеле*, Научно-популарни списи, књига 5, Одељење друштвених наука САНУ, књига 3, Београд 1961, 18-19.

⁵ Душан Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 99-100.

прекрши, како за директног прекршиоца, тако и – у неким случајевима – за његову ближу или даљу околину.



Сечење колача на црквеној слави, 21. јули 2005.

Када се свето дрво, сеоски или црквени *запис*⁶ на било који начин оштети (сечом грана, његовим напуштањем или потпуним затирањем) све несреће које се догађају у дому прекршиоца, на чијем се имању налази (или код више њих у чијем је атару дрво), тумаче се непоштовањем записа. Камен који може да укаже на светост места (са урезаним крстом, или путем сна, када се јавља као путоказ да је на месту где је нађен некада била црква) такође се сматра *светим* и погубно би било за његовог налазача да га превиди. Ако се око извора, посебно оног за чију се воду сматра да има нарочита својства излечења, створи нека негативна ситуација, као нпр. када га више домаћинстава каптира и користи за себе, па извор пресакне, нестане, то се тумачи тиме да је вода побегла, јер она не воли да се људи свађају због ње.⁷

⁶ Такође претеча цркве; више: Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд 1973; исти: *Речник српских народних веровања о биљкама*, САНУ, Београд 1985.

⁷ За овај рад користе се подаци са ауторових теренских истраживања о светим местима у крушевачком крају, сакупљани од 1999-2007.

У том контексту, Радослав Павловић је у свом раду *о црквама које су летеле*⁸ апострофирао десетак цркава са простора овог дела Србије, међу којима и цркву *Св. Прокопље* (Св. Прокопије), за коју је забележио следеће:

„Црква у котлиници Црквиште под самим Сувим Рудиштем на Копаонику, била је саграђена од усправно поређаних талпи – црква талпара, а покривена даском. Од цркве су остали само темељи од сухозида. У ограђеном простору, на источном крају, у олтару побијен је велики крст. Не знају због чега, тек црква је полетела.“⁹

Непуних педесет година касније забележена је прича о узроцима њеног нестајања (*понашања*).¹⁰

Предања и легенде о *бежању* цркава (православних храмова) везују се за историјске догађаје и Р. Павловић их је детаљно, за њих четрдесет, образложио.¹¹ То што углавном подразумева премештање цркве од стране мештана, а после рушења или оскрнављења цркве од стране Турака.¹² Други узрок урушавања, нестајања или премештања цркава, по народном веровању, јесте нека неадекватна радња у вези са датом црквом, као што је *прање и сушење пелене у близини цркве*, чиме је прекршено табуисано понашање. Оно, заправо, има своју подлогу у библијској легенди о стварању света и о првој жени која је прекршила божја, а самим тим и сва друга овоземаљска и оноземаљска правила. То се надовезује на бројне забране у систему табуа везаних за рађање, а као последица християнизације појединих сегмената наше народне религије, у основи анимистичке концепције.¹³ Дакле, један од табуа које је народ везао за рађање, а захваћен је християнизацијом, у вези је са статусом породиље и новорођенчета. Поред обредног ритуала лустрације нечисте породиље и новорођенчета (крштењем, молитвом) до одређеног периода (завршетка бабиња), поједини простори и локације, предмети и радње у вези са њима,¹⁴ као што је и црква и простор око ње, подложни су овим забранама. Прањем дечјих пелена оскрнављује се свето место, у овом случају црква, а последица оваквог греха јесте бежање, прелетање цркве.

⁸ Р. Љ. Павловић, *Како су код нас...*

⁹ Исто.

¹⁰ Предање о цркви Св. Прокопија која је *одлетела*, забележено је на терену, приликом обиласка цркве на *Метођи*, на Копаонику, 2. јула 2002. године (Ж. Р.).

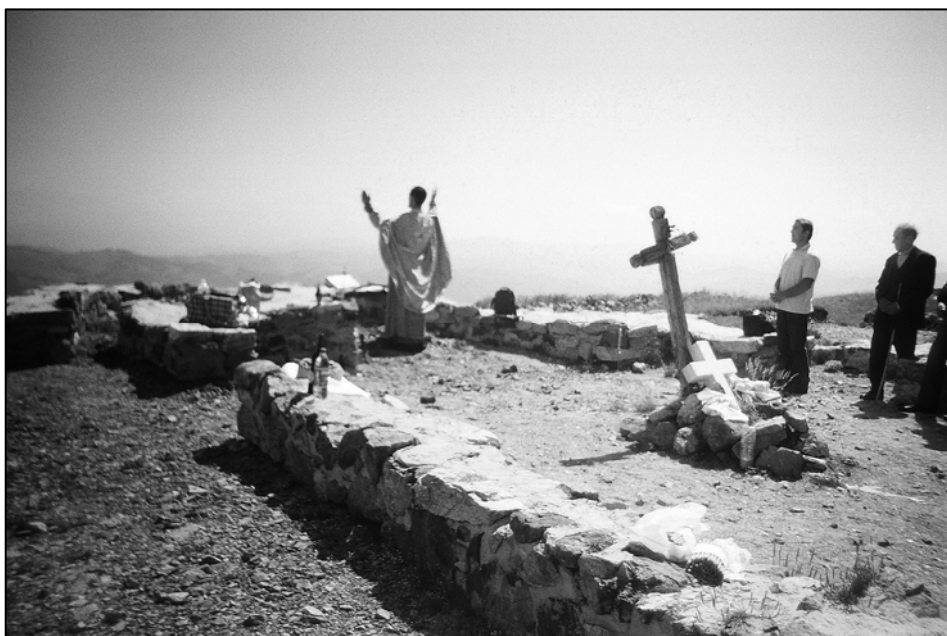
¹¹ Р. Љ. Павловић, *н. д.*

¹² Исти аутор тумачи настајање малих цркава брвнара, *црквица*, чињеницом да су их људи подизали врло брзо, у току једне ноћи, а на темељима срушених цркава од стране Турака, што су затим уверљиво образлагали тиме да су *црквице просто однекуд долетеле*. Р. Љ. Павловић, *н. д.* Ово образложење може да послужи и за бар приближно хронолошко одређивање урушавања цркве, дакле – оквирно до краја 18. века, док су Турци били на овим просторима.

¹³ Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури...*

¹⁴ Исто.

Црква Св. Прокопија је, дакле, настала још у периоду раног хришћанства и посвећена је рударском заштитнику, вероватно због богате српске средњовековне рударске традиције овог дела Србије. Са сигурношћу се може рећи да сама грађевина не постоји у последња два века. На почетку трећег миленијума забележена прича о начину и узроцима њеног нестајања говори, пре свега, о континуитету овог сегмента народне религије. Нарушена равнотежа на табуисаном простору, као и у поступцима који је регулишу, на неки начин се поново успоставља санкционисањем неадекватног понашања, што одсликава вишеслојну фабулу ове врсте митских прича и предања. Један од модела тих прича садржи варијанту *црква које су одлетеле*, а то је овде представљено на примеру цркве Св. Прокопија на Копаонику.



Црква св.Прокопија: служба на дан славе

Živka Romelić

The Flown-Away Church

The poster shows the saint day of St. Prokopije's church, July 21 2005, in the church on the Kopaonik mountain. According to the legend, the church has gone away one night, just like it has "flown-away". Only the foundations have left, and later on, three separate churches appeared, one of them being St. Prokopije's church.

Key words:

St. Prokopije's church,
flown-away churches,
taboo behavior, space

Ивана Јовановић

Нови Сад

Могућности примене концепта релационог маркетинга у музејима

У раду се расправља о могућностима примене концепта релационог маркетинга у односу музеја према најширој јавности. Увођење маркетиншких метода у установе културе захтев је савременог доба, које и култури намеће успех на тржишту, економичност и ефективност пословања. То значи већу отвореност према јавности, како би се разбила предрасуда о музејима као мрачним, запуштеним маузолејима прошлости. Оваква отвореност може се, пре свега, постићи формирањем нових односа и обогаћивањем постојећих. Релациони маркетинг, са принципима интегрисаног комуницирања, управо нуди велике могућности на пољу успостављања, или, што је још важније, на пољу одржавања једном успостављених односа са интересним групама (стејкхолдерима).

Како су у основи релационог маркетинга односи, поставља се питање које су то групе са којима установе као што су музеји нужно успостављају односе, како би успешно реализовали своје програме и оправдали своје постојање у друштву. Један од кључних елемената добро формиране пословне стратегије је сегментација окружења и јавности. Када се формира листа постојећих и потенцијалних интересних група, потребно је дефинисати које су то приоритетне интересне групе са којима ће се ући у процес стварања дугорочних и интерактивних односа и који су циљеви таквих односа. Следи креирање и осмишљавање програма за успостављање нових односа, односно побољшавање квалитета постојећих за сваку од изабраних група.

Релациони маркетинг – нова филозофија пословања

Релациони маркетинг представља алтернативну стратегију у односу на традиционални приступ маркетинг микса. Он подразумева пословну филозофију и концепт пословања који се заснива на успостављању, одржавању и развоју интерактивних односа са потро-

Кључне речи:

релациони маркетинг, музеј, јавност, комуникација, интересне групе, дугорочни интерактивни односи

шачима (корисницима услуга), као и са пословним партнерима у циљу стратешког развоја компаније/организације. Примена релационог маркетинга омогућава придобијање лојалних потрошача, тзв. *потрошача на дуге стазе*.

У основне карактеристике релационог маркетинга могле би се убројати следеће:

- Оријентација ка потрошачу (кориснику)
- Интерактиван контакт са потрошачима, корисницима услуга и пословним партнерима на *дуге стазе*
- Поштовање договора и испуњавање обећања
- Добро дефинисане циљне групе
- Неговање дугогодишњих добрих односа са партнерима и потрошачима/корисницима.

Предности коришћења релационог маркетинга

- Остварено поверење код потрошача и могућност континуираног праћења развоја производа и компаније/организације, на основу повратне информације од потрошача/корисника
- Добри партнерски односи
- Побољшање интерпесоналних односа у компанији/организацији, отварање ка тржишту и јасније сагледавање тржишних кретања
- Праћење светских трендова модернизације маркетинг активности.

Лоше стране примене релационог маркетинга

- Потрошачи могу да доведу компанију до *маркетинг слепила и беспоштедне трке за задовољавањем њихових жеља*
- Потрошачи и партнери могу да злоупотребе поверење компаније
- Некада су лоши интерактивни односи у РМ-у тешко раскидиви и представљају лоше искуство за компанију/организацију.¹

Овде су наведене основне одлике релационог маркетинга као релативно нове пословне филозофије, како би се у даљем тексту дошло до одговора на питање: како се његове предности могу искористити у пословању једне музејске институције.

¹ Коришћен материјал са предавања из предмета *Релациони маркетинг*, проф. др Винке Филиповић, редовног професора Факултета организационих наука у Београду, одржаних у оквиру програма специјалистичких студија из области *Односи с јавношћу и мултимедијалне комуникације*.

Већ из саме дефиниције релационог маркетинга произилази да је његова примена нужно везана за стратешки развој једне организације. Из тог разлога његови инструменти и конкретне активности морају се сагледати у ширем контексту савремене комуникације музеја са најширом јавношћу, а у циљу лакшег и успешнијег деловања овакве институције у друштву. Овакав концепт маркетинга подразумева развој и оснаживање односа са **целином** публике једне организације и то на дуге стазе. У контексту музеја, то би значило изградњу односа према целој заједници, а не само према потенцијалним посетиоцима.²

Иако постојање једног музеја подразумева да он већ има изграђене односе са појединим сегментима јавности (другим културним установама, финансијерима, медијима...), применом концепта релационог маркетинга ови односи могли би се учинити квалитетнијим, док би се, са друге стране, могле лакше идентификовати интересне групе³ са којима тек треба остварити контакт и успоставити дуготрајне односе. Дакле, *коришћење* релационог маркетинга може да помогне менаџменту музеја приликом планирања и формулисања стратегија комуникације са сваком од циљних или интересних група, а у оквиру шире стратегије развоја саме институције. Истовремено, неопходно је да музејска институција пажљиво интегрише и координира свим својим каналима комуникације, како би јавности пружила јасну, доследну и пробојну поруку о себи и својим *производима*. То значи да је услов за успешно остваривање такозване тоталне комуникације *svrsishodno integrirano djelovanje svih djelova organizacije da bi se zajedništvom dobila korisna institucija*.⁴

Традиционално и интегрисано комуницирање музеја и јавности

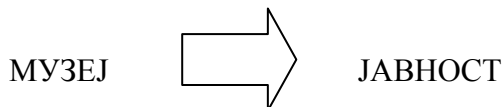
Примена концепта релационог маркетинга, односно примена нове стратегије пословања једне музејске институције, која за циљ има даљи успешан развој саме институције и њену интеграцију у ширу заједницу, подразумева прелазак са такозваног традиционалног модела на интегрисано комуницирање музеја и јавности.

² Т. Šola, *Marketing u muzejima*, Beograd 2002, 119.

³ У пословној литератури се људи, групе и организације које својим чинењем или нечињењем утичу или могу да утичу на успех или неуспех једне средишње орагинзације, као и људи, групе или организације на које средишња организација утиче или може да утиче својим чињењем или нечињењем, називају *стејкхолдери*. Овај термин су преузели и аутори и стручњаци који се баве музејским маркетингом у Европи. У литератури на српском језику, упоредо са овим појмом, користи се и термин интересне групе који ће бити коришћен у даљем тексту.

⁴ Т. Šola, *n. d.*, 119.

Данашњи доминантан начин комуникације између музеја и јавности могао би се графички приказати овако:

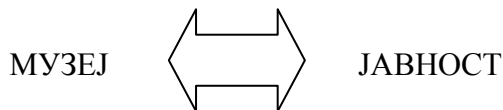


Основне одлике оваквог начина комуницирања (традиционално комуницирање) музеја са јавношћу биле би следеће:

- **Усмереност на привлачење.** Код оваквог комуницирања доминантно је коришћење маркетиншке стратегије привлачења, док се занемарује стратегија задржавања. Ова примедба највише се тиче односа према публици. Промотивне активности које се реализују у музејима, са циљем повећања посећености, најчешће су усмерене на стицање нове публике, док су активности усмерене на задржавање постојеће публике веома ретке и недовољно развијене.
- **Масовно комуницирање.** Овакво комуницирање карактерише нејасна или недовољна сегментација циљне јавности. Приликом промотивних активности углавном се шаљу унифициране поруке, не узимајући у обзир чињеницу да су потенцијални примаоци порука различитог пола, узраста, степена образовања итд.
- **Монолог.** Данас доминантан начин на који се музеји односе према окружењу не пружа услове за успостављање дијалога са најширом јавношћу. Музеј се и даље доживљава као елитистичка установа, као неко ко је у позицији да „говори“, али не и да „разговара“. Овакав став је често присутан и код самих кустоса.
- **Информација се шаље.** Својим програмима, изложбама и манифестацијама музеј шаље одређене информације које публика прима, што је у складу и са основним постулатима музеологије. Поставља се питање о томе шта бива са повратним информацијама. Да ли музеј, односно да ли запослени у њему желе да сазнају шта примаоци порука имају да кажу и да ли је примаоцима уопште омогућено да изразе своје утиске, ставове или доживљаје о ономе што су видели, осетили или доживели у музеју. Ако им је то макар делимично омогућено, присутно је слабо праћење ових повратних информација.
- **Пошиљалац (музеј) преузима иницијативу.** У данашњем начину пословања музеја, јавност је ускраћена за могућност било каквог преузимања иницијативе.

Овакав начин комуницирања у јавности ствара слику о музеју као затвореној и индиферентној институцији, која је изолована у односу на најширу јавност. У складу са таквом сликом формира се начин понашања јавности према музеју чија је одлика неинформисаност, недовољна заинтересованост и нелагодност.

Применом интегрисаног маркетинг комуницирања постиже се однос између музеја и јавности који се графички може приказати овако:



Основне одлике оваквог начина комуницирања музеја са јавношћу биле би следеће:

- **Усмерено на задржавање.** Истовременом применом стратегије привлачења и стратегије задржавања, једном успостављен однос са појединцима или групама које сматамо важним постаје релативно трајан. На примеру музејске публике, овакве стратегије доприносе стварању тзв. сталне публике.
- **Селективно комуницирање.** Овакво комуницирање подразумева сегментацију циљне јавности на циљне групе, према различитим критеријумима, као и прилагођавање порука особинама група. Иако овакав начин креирања промотивних кампања захтева више ангажовања и средстава, ефекти су су свакако већи.
- **Дијалог.** Применом интегрисаног комуницирања стварају се услови за успостављање дијалога са најширом јавношћу.
- **Информација се захтева.** Музеј својој потенцијалној или постојећој публици и својим партнерима ствара услове да искажу своје утиске, да саопште своје замерке, упуте критику итд. Истовремено, музеј истиче важност ових повратних информација.
- **Прималац преузима иницијативу.** Овде се мисли на стварање услова у којима је јавност охрабрена да покаже иницијативу. Музеј нуди могућност да јавност буде та која ће предложити одређену тему или неки садржај који би желела да види у музеју.
- **Оријентисано на односе.** Основни постулат релационог маркетинга јесте успостављање, одржавање и развој интерактивних односа.

Овакав начин комуницирања ствара у јавности слику о музеју као установи која активно учествује у животу локалне и шире заједнице. Циљна јавност је анимирана и подстакнута да се информише, да прати рад и програме музеја, да узме учешће или да на одређени начин подржи активности музеја.

Иако овако постављена два модела комуницирања музеја са јавношћу истичу њихове међусобне разлике, они се у контексту наше савремене музејске праксе не могу посматрати тако стриктно одвојено. Доминантна примена првог модела не искључује примену неких од аспеката другог модела. У нашим музејским институцијама могу се констатовати примери деловања у правцу постизања интерактивних односа са појединим интересним

групама или постоје активности у складу са особинама циљне групе, али се поставља питање колико су ове комуникацијске активности стратешке и синхронизоване са другим активностима, као и питање да ли су усклађене са наступом музеја као целине у јавности.

Сегментација окружења и јавности

Успешна имплементација концепта релационог маркетинга у музејима подразумева добру сегментацију окружења и јавности у циљу идентификовања група са којима музеј има интерес да успостави и одржава односе. Важно је напоменути да се у овом раду појам *јавности* сагледава у складу са дефиницијом Филипа Котлера: *...јавност је свака група људи која има актуелни или потенцијални интерес или утицај на способност организације да оствари своје циљеве.*⁵ Такозвани циљни односи с јавношћу омогућавају да институција формулише посебну стратегију комуникације са сваком од циљних и интересних група, које могу захтевати различите поруке, информације и микс комуникације. Након идентификације потенцијалних интересних група веома је важно рангирати их на основу тога колико је успостављање интеракције са њима важно за успешно деловање музеја. Овде се треба вратити на питање важности стратегије развоја једне музејске институције. Са којом интересном групом ће се остварити комуникација и која нам је група важнија у односу на друге групе, зависиће од стратегијско-комуникацијске политике институције. Шире гледано, планирање комуникацијских активности са интересним групама морају бити усклађене са утврђеном мисијом музејске организације, односно са пословном филозофијом и имиџом који музеј жели да створи. Мрежа односа са интересним групама може се временом мењати, уколико музејски менаџмент прати промене у окружењу и у складу са тим променама уводи одређене измене у мисији или приоритетним циљевима институције.



⁵ V. Filipović, M. Kostić, S. Prohaska, *Odnosi s javnošću*, Beograd 2003, 12.

Претходна слика је пример могуће шеме интересних група Музеја Града Новог Сада.⁶

У даљем тексту биће сагледане могућности примене концепта реалционог маркетинга у пословању музеја у односу на следеће групе:

Интересна група	Циљ успостављања односа
Посетиоци	Повећање посећености
Дародавци	Увећање музејских фондова
Медији	Медијска пажња
Градска управа	Несметано финансирање
Градске установе културе	Формирање шире културне понуде и позиционирање у оквиру те понуде

Однос музеј – посетиоци

Основу за формирање пословне политике институције културе, па тако и музеја, чини – између осталог – и **истраживање** културних потреба грађана. У нашим условима, нажалост, још увек се не предузимају оваква истраживања, па је грађанима, потенцијалним посетиоцима, онемогућено да на било који начин утичу на програм музеја. Иако се већина музеја суочава са проблемом слабе посећености, још увек преовладава мишљење да је публика та која треба да се прилагођава музејској понуди, а никако обрнуто. Овде је наравно потребно истаћи, а у контексту лоших страна релационог маркетинга, да прилагођавање потребама грађана не значи нужно одступање од примарних циљева музејске делатности и слепо задовољавање ових потреба. Треба *ослушкивати* потребе најширег аудиторијума и у складу са тим планирати музејске програме који ће имати све карактеристике културног програма, почев од теме до начина презентације. У савременом музејском маркетингу јасно је изражена оријентација ка кориснику.⁷ Овакав став значи прихватање једног од основних обележја интегрисане маркетинг комуникације, које се може дефинисати као *започињање од купца*. То значи да се велики напори иницијално усмеравају на идентификацију купаца/корисника услуга и њихових потреба и захтева, да би се ти импулси слали креаторима интегрисане маркетинг комуникације. У случају прихватања оваквог концепта напушта се принцип *од унутра ка споља (inside-out)* у идентификовању метода комуникацијских контаката и комуникацијских канала и прихвата се принцип *од споља ка унутра (outside-in)*.

⁶ За пример шеме интересних група узела сам Музеј Града Новог Сада јер сам као кустос етнолог у овој институцији ангажована у више наврата.

⁷ Т. Šola, n. d., 50.

Распрваљајући о прелазу са парадигме збирке и кустоса на парадигму изложбеног медија, Томислав Шола каже:

„Participiranje je najmanje razumljiv doseg savremenog muzeja. Gdje počinje i kako se završava taj vrhunski oblik komunikacije? Počinje u svakom obliku suradnje i razmjene, a završava u obostranoj koristi sudionika. Muzej koji otvori svoja vrata i na tome ostane, ne komunicira. Muzej koji napravi program koji korisnici trebaju, komunicira.“⁸

Као пример сагледавања потреба грађана приликом планирања и реализације музејских програма навешћу део пројекта *Савремени модели обредно-обичајне праксе Срба у Војводини, етно-антрополошко истраживање*, који од 2006. године, реализују кустоскиње Одељења за етнологију Музеја Града Новог Сада. У првој фази пројекта извршено је теренско истраживање савремене обредно-обичајне праксе у урбаној и семи-урбаној средини (простор Новог Сада и околних места). Прикупљени су подаци о прослављању најзначајнијих годишњих празника, Божића, Ускрса и крсне славе. Истраживање је искоришћено и да се, у разговору са испитаницима, дође до података о томе шта они желе да сазнају о овим празницима и обичајима, односно на који начин Музеј и његови кустоси могу да задовоље њихове потегбе за одређеним информацијама и знањима. На крају прве фазе пројекта штампана је публикација *Водич кроз Божић*, која је конципирана тако да задовољи интересовања грађана за информације о прослави Божића, које су исказали током истраживања. Идеју на којој је заснована коцепција водича илуструје и његов поднаслов: *Све што сте желели да знате о Божићу, а нисте имали кога да питате*, што је уједно био и назив пригодног Божићног програма, који је 2007. године организовало поменуто одељење Музеја Града Новог Сада. Овакав приступ у планирању и реализацији једног музејског програма омогућио је бољу комуникацију са посетиоцима музеја, као и њихову ефикаснију едукацију, што је био примарни циљ овог дела пројекта.

Поред истраживања културних потреба, неопходно је омогућити и грађанима да **активно учествују** у припреми и реализацији програма. То је могуће остварити путем акција прикупљања или позајмљивања предмета за конкретну изложбу, објављивањем конкурса за назив изложбе, слогане, различита идејна решења и слично. На тај начин грађани ће се осећати као сарадници музеја, чиме ће се постепено разбијати, можемо слободно рећи, чврсто укореењена предрасуда о музејима као затвореним елитним институцијама.

Као пример једне од оваквих активности навешћу акцију Музеја Града Новог Сада коју је почетком 2007. године покренула кустоскиња

⁸ *Isto*, 52.

етнолог Тијана Јаковљевић. Припремајући изложбу дечјих играчка,⁹ Јаковљевићева је путем медија позвала суграђане да Музеју поклоне или позајме дечије играчке из одређеног временског периода. Акција је наишла на велико интересовање у јавности, а ефекти су били вишеструки. Грађани су позвани да на неки начин учествују у реализацији једне музејске изложбе, увећана је музејска збирка, медијски је најављен један од догађаја у Музеју. Касније се показало да се ова акција одразила и на већу посећеност саме изложбе. Други пример за овакав начин комуницирања музеја и заједнице јесте акција коју је 2003. године, под називом *Сачувајмо од заборава*, покренула Весна Недељковић Ангеловска, кустос етнолог Музеја Града Новог Сада. Циљ ове акције био је да се грађани Новог Сада анимирају да Музеју поклоне предмете из свог власништва који задовољавају критеријуме да постану музејски етнографски предмети. Акција је изазвала велику медијску пажњу, јер је била прва акција оваквог типа у локалној заједници. Уследили су позиви грађана и поклањање предмета. Ова акција имала је вишеструке ефекте, а поред увећавања музејских збирки, остварено је још неколико циљева: промоција Музеја као саставног дела локалне заједнице, успостављање пријатељских односа са потенцијалним посетиоцима, грађанима је омогућено да се боље упознају са једном од делатности музеја и да на неки начин учествују у његовом раду.

Други важан аспект односа музеј – посетиоци у коме је могућа примена елемената релационог маркетинга јесте *претварање* непублике или потенцијалне публике у сталну публику. Потенцијални посетиоци неког музеја данас најчешће могу да сазнају недељни или месечни програм једино преко средстава јавног информисања, која, због неажурирања података, често дају застареле информације. То је, наравно, један од разлога да потенцијално стални посетиоци не присуствују програмима и да се временом овај однос раскине. У данашње време је слање sms порука и обавештења електронском поштом пракса у многим делатностима, па се може применити и овде, у сврху континуираног и лаког **информисања** посетилаца о програмима.

Као што је већ поменуто, једна од одлика интегрисаног маркетинг комуницирања јесте пружање могућности корисницима услуга да искажу своје утиске, похвале и критике. У *доброј* музејској пракси важно је пратити **реакције, утиске и емоције** публике. Један од традиционалних метода за то јесте књига утисака која се поставља у изложбени простор. Пажљивим читањем ове књиге аутори су у могућности да сагледају реакције публике, а са друге стране – посетиоцима је омогућено да упуте и одређене сугестије. Класична књига утисака може се допунити и садржајима као што су конкурс за најбољу фотографију са изложбе, адресиране разгледнице које посетиоци после одређеног времена могу послати са својим утисцима и сугестијама на адресу музеја, форуми и сл.

⁹ Тијана Јаковљевић, кустоскиња етнолог, у мају 2007. године реализовала је изложбу дечијих играчака по називом *Мали свет*.

Као пример форума утисака, који је истовремено и пример прилагођавања једног комуникацијског средства особинама циљне групе, навешћу *Форум утисака Снежкоградског музеја*. Изложбу *Снежкоградски музеј* реализовале су Тијана Јаковљевић и аутор овог текста у децембру 2007. године, као део градског програма намењеног деци нижег школског узраста. На излазу из изложбеног простора постављен је пано на којем су деца могла да цртежом и порукама изразе своје утиске о изложби.

У циљу одржавања категорије сталних посетилаца, непоходно је омогућити и одређене погодности за коришћење музејских услуга, као што је попуст на улазнице, на издања музеја, сувенире и сл.

Сви горе поменути примери из праксе једног музеја, као и неки од предлога за интензивирање и обогаћивање комуникације са постојећим и потенцијалним посетиоцима иду у прилог одржавања и развоја интерактивних односа са корисницима услуга музеја, што је основа концепта релационог маркетинга. Уколико се овакве активности појављују повремено и уколико су усамљени примери *другачије* музејске праксе, не може се говорити о промени у начину комуникације музеја са јавношћу. Без стратешког планирања оваквих активности у контексту целокупног наступа музеја према постојећим и потенцијалним посетиоцима, њихови ефекти су краткорочни и скоро безначајни у погледу остваривања циља повећања посећености музеја и стицања позитивног имица у јавности.

Однос музеј – дародавци

Категорија дародаваца изузетно је важна за делатност музеја, с обзиром на то да велики број предмета који се чува у музејима долази путем поклоне појединаца или организација. О томе сведочи и број легата који се налазе у саставу многих музеја. Овај однос започиње оног момента када одређена особа одлучи да неки предмет из свог приватног власништва поклони на трајно чување музеју, а озваничава се уговором о поклону. Недопустиво је да се овај однос заврши оног момента када предмети дођу у музеј. Потребно је овај однос даље неговати и одржавати из неколико разлога. На првом месту, због захвалности према дародавцу, а затим зато што дародавац потенцијално може да одлучи да поклони још предмета или да утиче на људе из своје околине да следе његов пример. Са друге стране, јавно указивање поштовања према дародавцима доприноси и јачању угледа и имица институције.

Овде ћу поново за пример узети изложбу Музеја Града Новог Сада *Мали свет*. На овој изложби је у уводној легенди поменут дародавац чији је поклон иницирао идеју о изложби, а у изложбеном простору су истакнуте фотографије и имена особа које су поклониле или позајмиле предмете за изложбу. Ефекат овакве *промоције* дародаваца била је заинтересованост посетилаца изложбе да следе пример поменутих дародаваца и да своје предмете поклоне Музеју.

У још неке од начина одржавања овог односа спадају: упућивање захвалница, слање позивница, честитици, затим помињање имена дародавца у медијима, попусти на издања музја за дародавце и сл.

Однос музеј – медији

Медији представљају специфичну интересну групу зато што новинари истовремено представљају једну интересну групу, али и посредника између музеја и других интересних група.

У савременим условима живота важи гесло: „оно што није било у медијима, као да се није ни догодило“. Из тог разлога веома је важно да музеји развијају добре односе са медијима. Пре свега, важно је придобити пажњу одабраних медија за праћење музејских активности. Од медија очекујемо да информишу јавност о нашим програмима у контексту културних дешавања у граду, као и да квалитетно извештавају о отварању изложби, манифестацијама и слично. Адекватно појављивање музеја у медијима у многоме доприноси и изградњи позитивног имица институције.

Поред тога што ће занимљивим и правовременим обавештењима привући пажњу новинара и уредника, музеј са своје стране може да на још неке начине допринесе одржавању добрих односа са медијима. Као етнолог, често сам била у прилици да у време већих празника, по позиву новинара и уредника, гостујем у емисијама или дам интервју за штампане медије, и да на тај начин стручно помогнем новинарима у реализацији њихових програма. Оваквим ативностима истовремено се врши и промоција музејских стручњака и музеја као институције, а са друге стране – медијима се показује отвореност за сардњу. У овакве активности убрајају се и уступање музејског простора и предмета за телевизијска снимања, пружање различитих консултантских услуга и сл.

Област односа с медијима изузетно је важна и деликатна и стога захтева јасно изграђену визију односа с медијима и медијску стратегију. Из визије односа с медијима мора да буде јасно зашто су они важни за једну музејску институцију и зашто музеј не може да буде у довољној мери успешан без организоване сарадње са њима. Медијска стратегија дефинише где је музеј у медијима данас, где намерава да буде сутра и како они који се баве овом облашћу у музеју мисле да музеј тамо стигне.¹⁰

Однос музеј – државна управа

Како већина музеја код нас припада категорији буџетских установа, изузетно је важно одржавање добрих односа са финансијером. Без обзира на то да ли се ради о општини, покрајини или републици, овај однос се

¹⁰ D. Verčić, F. Zavrl, P. Rijavec, G. Ognjanov, A. Brbaklić, *Odnosi s medijima*, Beograd 2004, 46.

успоставља актом о оснивању. Овим актом дефинисана су права и обавезе обе стране. Да би се остваривало неометано финансирање, музеј је дужан да правовремено извршава своје обавезе, као што су слање годишњих планова, извештаја и сл. Ипак, поред тога, потребно је и на друге начине показати одговорност, отвореност за сарадњу и поштовање према оснивачу и финансијеру. Неки од начина су слање позивница за отварање изложби, позивање на важне догађаје, као што је Дан музеја, упућивање позива за активно учествовање у програмима и сл. Такође, неопходно је показати спремност за пружање стручне помоћи као и за праћење других дешавања у организацији оснивача, путем адекватних програма.

Као примере музејских активности које су реализоване у склопу програма или као пратећи садржаји манифестација које је организовала или финансирала градска управа, навешћу два програма Одељења за етнологију Музеја Града Новог Сада, који су реализовани током претходних година. Већ поменута изложба *Снешкоградски музеј* била је саставни део манифестације *Снешкоград*, која се већ традиционално организује пред прославу Нове године, а под покровитељством града Новог Сада. Изложбом експоната из музејских фондова и анимирањем наше најмлађе публике путем других активности (радионица *Конзерватор за играчке*, *Мала музејска сувенирница*, *Форум утисака*), Музеј се на адекватан начн прикључио једној градској манифестацији. У оквиру пројекта *Слатке традиције Музеја Града Новог Сада*, поменуто Одељење већ неколико година учествује у манифестацији *Фестивал меда*, која се реализује под покровитељством Скупштине града Новог Сада. Циљеви оваквих музејских активности су вишеструки. Поред промоције Музеја, позива кустоса, музејске етнологије и едукације грађана, на овај начин Музеј упућује јасну поруку да подржава одређене програме и манифестације у организацији градске управе, а који се директно не односе на музејску делатност. Са друге стране, оваквим ангажовањем музејских стручњака, Музеј у јавности ствара имиџ институције која је део градске заједнице и која у њој активно учествује.

Однос музеј – установе културе

У времену све богатије културне понуде, императив за музеје који носе предзнак традиционалних институција, јесте да се позиционирају у оквиру ове понуде. То, пре свега, морају да чине квалитетним програмом који се прилагођава савременим трендовима у култури, а да истовремено задрже своје основне функције. Са друге стране, неопходно је успостављање и одржавање добрих односа са другим установама културе у граду или широј околини, које су нам истовремено и конкуренти и партнери. Партнерске односе је могуће остваривати кроз заједничке пројекте и програме. Манифестација „Ноћ музеја“ управо је показала колико су ови односи и сарадња важни. Такође, спремност на сарадњу могуће је показати и уступањем и позајмљивањем техничких уређаја, опреме или простора. Како нам је заједнички циљ да културну понуду учинимо што разноврснијом, али

истовремено и што садржајнијом, данас је потребно да музеј пропрати активности других установа и организација адекватним програмом.

Закључно разматрање

Увођење маркетиншких метода у установе културе представља захтев савременог доба, које и култури намеће успех на тржишту, економичност и ефективност пословања. Да би наставили са реализацијом својих основних функција у друштву, музеји се морају прилагодити савременим трендовима у маркетинг комуникацији. То значи већу отвореност према најширој јавности, како би се разбиле постојеће предрасуде о музејима. Отварање музеја према јавности подразумева промену у начину комуницирања, а да би комуникација била квалитетнија и ефектнија потребна је боља сегментација окружења и јавности. Усвајање концепта релационог маркетинга, који у средиште ставља дугорочне и интерактивне односе са циљном јавношћу, као дела пословне политике музејских институција, значајно би унапредило интеграцију музеја у локалну заједницу. Наведени примери из праксе једног музеја, као и предлози активности којима би се унапредили постојећи односи, послужили су само као илустрације могућности увођења једне пословне филозофије у институције какве су музеји. Наравно да ови појединачни случајеви, каквих сигурно има и у другим музејима, не значе прихватање новог начина комуникације са јавношћу. Све док се буде радило о појединачним активностима и програмима појединих делова институције, а не о планском деловању институције као целине, не можемо говорити о интегрисаном комуницирању. Основа за прелазак на нови начин комуникације јесте стратегија пословања која се заснива на јасно утврђеној визији развоја, коју прихватају и у складу са којом делују сви делови музејског колектива.

Примена концепта релационог маркетинга у многеме може побољшати тзв. тоталну комуникацију музеја и шире заједнице. Да би то било могуће, потребне су промене у пословној политици, увођење новог стручног кадра, као и едукација и мотивација запослених. Неки од музеја у нашој земљи већ су много урадили по питању осавремењивања своје делатности и успостављања квалитетних односа са јавношћу, а на осталима је да прате њихов пример.

Литература

- D. Verčić, F. Zavrl, P. Rijavec, G. Ognjanov, A. Brbaklić, *Odnosi s medijima*, Beograd, 2004.
- V. Filipović, M. Kostić, S. Prohaska, *Odnosi s javnošću*, Beograd, 2003.
- T. Šola, *Marketing u muzejima*, Beograd, 2002.

Ivana Jovanović

An Application of Relationship Marketing in Museums

Relationship Marketing is an alternative strategy to the traditional approach of the mix marketing. It assumes a business philosophy and concept of activities founded on establishment, maintenance and development of interactive relationship with consumers (users of services), as well as business associates, with an aim of strategic development of a company/organization. The application of this concept is closely related with a strategic development of a given organization. Therefore, its instruments and activities have to be seen in a wider context of contemporary museum communication with a wide audience. The usage of the relationship marketing could help a museum management in planning and formulating strategies of communication with all targeted groups, within the broader development strategy of a given institution. The application of the concept of relationship marketing assumes a transition from the so-called traditional model to an integrated communication between museum and public. The integrated way of communication establishes museums as institutions that actively participate in the lives of local and wider communities. The targeted groups/public is animated and encouraged to be informed, to follow the work and museum programs, and to actively take participation or to support in a particular way museums' activities. The successful implementation of the concept assumes a calculated identification of the interest groups. Public relationship allows an institution to formulate a particular strategy towards different groups that may require different messages, information and mix communication. It is very important to establish levels of interest groups and their potential importance to museum activities. The planning of communication should be in accordance with an established mission of a museum organization, that is, with its business philosophy and desired public image. Museums' networking could be altered in accordance with a given museum strategy and mission, based on the needs and possible changes in the environment.

Key words:

relationship marketing,
museum, public,
communication, interest
groups, long term
interactive relationships